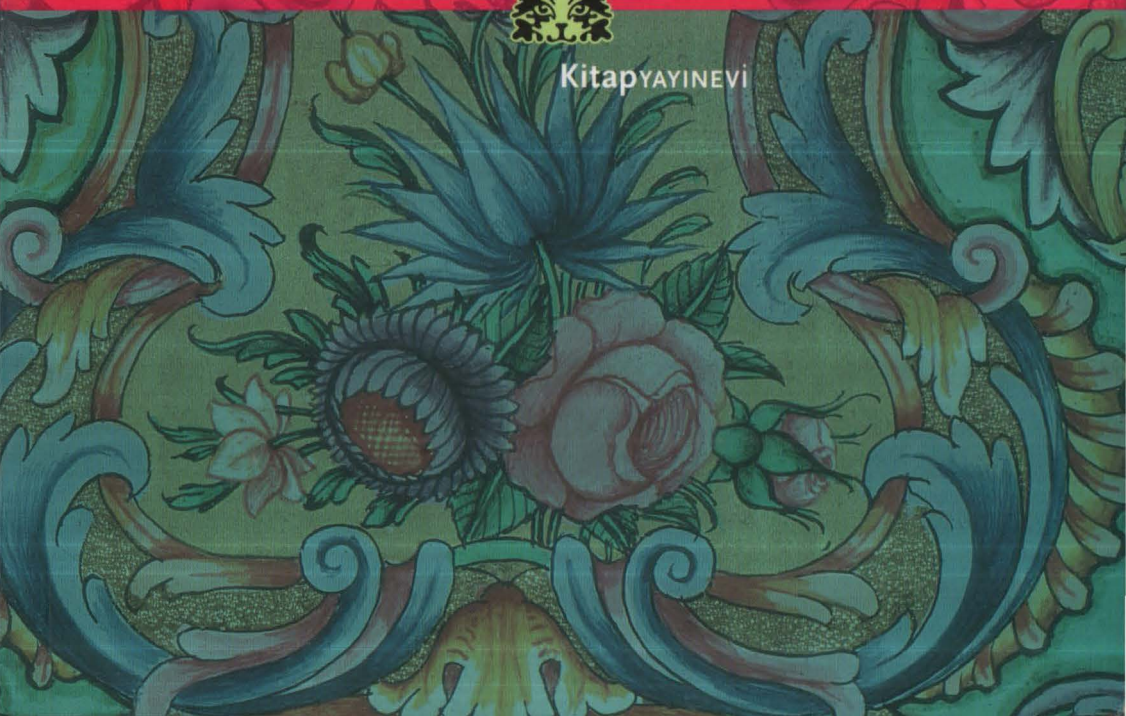
Catharina Raudvere

# Çağdaş İstanbul'da Sufi Kadınlar



Kitap YAYINEVİ

Çağdaş İstanbul'da Sufi Kadınlar

**KİTAP YAYINEVİ – 43**
İNSAN VE TOPLUM DİZİSİ – 14

ÇAĞDAŞ İSTANBUL'DA SUFİ KADINLAR/CATHARINA RAUDVERE

ÖZGÜN ADI
THE BOOK AND THE ROSES: SUFI WOMEN, VISIBILITY, AND ZIKIR IN CONTEMPORARY ISTANBUL
TRANSLATED FROM THE ENGLISH LANGUAGE EDITION OF TRANSACTIONS VOL.12 PUBLISHED BY
SWEDISH RESEARCH INSTITUTE IN ISTANBUL.
İSTANBUL İSVEÇ ARAŞTIRMA ENSTİTÜSÜ
TARAFINDAN YAYINLANAN TRANSACTIONS DERGİSİNİN 12. SAYISINDAN TÜRKÇEYE ÇEVRİLMİŞTİR.

© 2002 CATHARINA RAUDVERE
© 2003, KİTAP YAYINEVİ LTD.

ÇEVİREN
DAMLA ACAR

DÜZELTİ
NURETTİN PİRİM

KİTAP TASARIMI
YETKİN BAŞARIR, BEK

TASARIM DANIŞMANLIĞI
BEK

GRAFİK UYGULAMA VE BASKI
MAS MATBAACILIK A.Ş.
DEREBOYU CAD. ZAGRA İŞ MRK.
B BLOK NO:1 34398 MASLAK-İSTANBUL
T: (0212) 285 11 96
E: INFO@MASMAT.COM.TR

1. BASIM
ARALIK 2003, İSTANBUL

ISBN 975 8704-44-3

YAYIN YÖNETMENİ
ÇAĞATAY ANADOL

KİTAP YAYINEVİ LTD.
CİHANGİR CADDESİ, ÖZOĞUL SOKAĞI 20/1-B
BEYOĞLU 34433 İSTANBUL
T: (0212) 292 62 86 F: (0212) 292 62 87
E: kitap@kitapyayinevi.com
W: www.kitapyayinevi.com

# Çağdaş İstanbul'da Sufi Kadınlar

Catharina Raudvere

Çeviren
Damla Acar

Kitap Yayınevi

# İçindekiler

Teşekkür 7

Giriş: Çağdaş İstanbul'da Sufilikle Tanışmak 9

I- Ulaşılabilirlik, Görünürlük, Hareketlilik

Yaşanan Bir Pratik Olarak İslam; Toplum, Yapı ve Kimlik 13

Sahanın Dışında 50

II- Gönenli Grubu

Arkadaş Çevresinden Yerleşik Bir Hayır Kurumuna 95

Modern ve Dindar; Hocanın Hayatı ve Efsaneleri 148

III- "Zikirle Coş"

Vakıf Merkezinde Zikir 180

Bir Cuma Günü Öğleden Sonra Vakıf Merkezi 207

Sonsöz: Siyasal Sufizm ve Ruhani İslamcılık 247

Notlar 251

Kaynakça 261

# Teşekkür

Bu projenin gerçekleşmesi İsveç İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Kurumu tarafından sağlanan üç buçuk yıllık bir burs sayesinde mümkün oldu. Elinizdeki kitabın basımı için gerekli maddi katkıyı Crafoord Vakfı ve (İsveç) Araştırma Kurumu temin etti. Ön saha araştırması yolculuklarımı Erik Philip-Sörensen ve Magnus Bergwall Vakıfları cömertçe destekledi. Bu kurumlara minnettarım.

İstanbul'a geldiğimde beni misafirhanesinde ağırlayan İstanbul İsveç Araştırma Enstitüsü'ne her zaman borçlu olacağım. O sırada Enstitü müdürü olan Doçent Bengt Knutsson, enstitüde çalışan Sidsel Braaten ve Kari Çağatay, çalışmamın hem keyifli, hem de umutsuz aşamalarında cömert ve sadık birer arkadaş oldular. Enstitü'nün sonraki müdürü Profesör Elisabeth Özdalga'ya da müteşekkirim; Türkiye'de Müslümanlık konusundaki görüşlerini yıl boyunca Ankara'da, İstanbul'da ve e-posta aracılığıyla pek çok kez benimle paylaştı. Bente Nikolaissen İstanbul'da kaldığım süreler boyunca bu çekici kentin her köşesi için yorulmak bilmez bir rehber oldu. Profesör Özdalga ve Bente Nikolaissen araştırmamın son aşamasında ortaya çıkan metni okumak için de vakit ayırdılar. Tavsiyeleri ve düzeltmeleri için en sıcak teşekkürlerimi sunuyorum.

Çalışmalarımı sürdürmem için beni teşvik eden, sorularımı yanıtlamak için zaman ayıran ve beni faaliyetlerine dahil eden Fatih'teki sıcakkanlı ve misafirperver kadınlara ne kadar teşekkür etsem azdır. Onların samimiyeti ve açık fikirliliği olmasaydı, bu proje çok daha farklı olurdu.

Her ne kadar çalıştığım gruptaki kadınlar kamusal faaliyetlerle fazlasıyla meşgul olsalar da, mahremiyetlerine saygı duyduğum için isimlerini ve diğer kimlik belirtici işaretleri kullanmadım.

Çalışmamın taslak versiyonlarını Kaliforniya Üniversitesi, Harvard Üniversitesi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Bergen Üniversitesi, Edinburg Üniversitesi, Gothenburg Üniversitesi, Uppsala Üniversitesi seminerlerinde ve MESA konferanslarında sunma şansı buldum. Bu sunuşlar boyunca aldığım yorumlar ve tavsiyelere müteşekkirim. Lund Üniversitesi Dinler Tarihi Bölümü'nde arkadaşlarım ve meslektaşlarımla yaptığım işler

ve seminer tartışmaları proje boyunca bana sürekli esin verdi. Yerel terminolojiye yakın durmak amacıyla, bana bilgi veren kişiler tarafından kullanılan terimleri olabildiğince belirtmeye ve saha araştırması süresince toplanan basılı malzemedeki imlayı izlemeye çaba gösterdim. Yerel basılı kaynaklarda yer verilmeyen terimleri ve ifadeleri kullanırken Orhan Hançerlioğlu'nun *İslam İnançları Sözlüğü* (1994) ve Süleyman Uludağ'ın *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*'ne (1995) başvurdum. Türkçe öğretmenim Janine Sages'a sabrı, yardımları ve dostluğu için sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum.

Bu kitabı eşim Gunnar Lindahl'a sevgiyle adıyorum.

Catharina Raudvere
Lund, Eylül 2002

Giriş

# ÇAĞDAŞ İSTANBUL'DA SUFİLİKLE TANIŞMAK

Sufi ayinine katılan kadınları ilk kez bir video filminde gördüm. Katıldığım bir seminerde gösterilen bu film bir tarikatın üyeleri tarafından çekilmişti. Bir tarikatın kendi kendisinin filmini çekmesi, geleneksel "saha araştırması yapan bilimci" imgesine ters düşüyor, saha araştırmalarında yeni olanaklar doğabileceğini gösteriyordu. Film, tarihi bir tekkede, tarikatın yüz yıldan daha da eskiye uzanan geçmişinden kalma eşyalarla dolu bir odada çekilmişti. Bu tarihi anı-eşyaların varlığına rağmen, film modern kent hayatında ibadetin yeri ve çağdaş Türkiye'de laiklik uygulamaları hakkında bazı soruları akla getiriyordu.

O dönemde, İskandinav mitolojisi ve folkloruyla ilgili tamamen farklı bir çalışmayı bitirmek üzereydim. Bu çalışmam aslında bütün zamanımı alıyordu, yine de video filmi aracılığıyla İstanbul'dan bana ulaşan bu ayin ve oradaki canlılık beni çok şaşırtmıştı. Birdenbire, bazen 700 yıllık anlatıları temel almak zorunda olan metin analizlerine dayalı çalışmaların ne kadar sınırlı olduğunu gördüm. Modern zamanlar ve doğru biçimde yapılmış kayıtlar dini ifade biçimleriyle ilgili birçok soruma cevap verebilecek gibi görünüyordu. Ancak o dönemde, bu tür bir yaklaşımı benimseyen saha araştırmacılarının yeni ve çok zor yöntem sorunlarıyla karşı karşıya kalacağını ya da metin ile yaşam arasındaki bağlantıların aklımı kurcalamaya devam edeceğini henüz bilmiyordum. Elbette, tarihi belgeler ile sahada toplanmış malzeme arasında önemli yöntem farklılıkları vardır, ancak dini ifade biçimlerinin çözümlenmesi söz konusu olduğunda ikisi de kolay bir çıkış yolu sağlamaz.

## Görmek Ancak Görülmemek: Tarihi bir Tekkede Kadınlar

Filmdeki ayinde kalabalık bir odada vücutlarını gittikçe daha hızla hareket ettiren erkekler görüyordum. Halkalar halinde oturan ve zikreden, yani Allah'ın en güzel adlarını [esma-i hüsna] tekrarlayan erkeklerin beden-

leri giderek daha hızlı hareket ediyordu. Ayinin ortalarına doğru, ritim gitgide hızlanırken, erkekler ayağı kalktı ve gittikçe daha hızlı hareket edip halkalar oluşturarak dönmeye başladılar. Ayin, sıkışık bir koreografik sarmalın oluşturulmasıyla, katılanların ritmik olarak canlı anlamındaki "Hây, Hây, Hây*" sözcüklerini tekrarlamalarıyla sona erdi. Tören tarikatın şeyhi tarafından yönetiliyordu; şeyh dua eden erkeklerden oluşan iç içe geçmiş halkaları, musikiyi (kudüm gibi vurmalı sazlar, bazen hep beraber, bazen de tek kişinin okuduğu ilahiler) ve dua okuyanları yönlendirmekteydi. Katılımcılar kalabalıktı, ama her şey, şeyhin basit bir el çırpmasıyla ya da baş işaretiyle yönlendirilen iyi planlanmış bir bütünlükte sürüyordu: Yoğun, yüksek sesli ve ateşli, ancak asla disiplinsiz olmayan bir topluluktu bu.

Zikir ilk başta, dua etmek için bir araya gelen ve sadece her yaştan erkeklere açık bir toplantı gibi görünüyordu; orada bulunan erkek çocuklar da dairenin kenarında durarak ellerinden geldiğince hareketleri taklit etmeye çalışıyorlardı. Ama biraz sonra, televizyonda ekranın üst kısmında ahşap parmaklıklarla çevrili bir galeride ayine daha ölçülü hareketlerle katılan kadınlar gözüme ilişti. Yüzler seçilemiyordu, sadece siluetleri görüyordum. Semineri yöneten Profesör Geels bir soru üzerine, bu galerinin tekkedeki kadınlara ayrılmış bir bölüm olduğunu, bu nedenle oraya giremediğini söyledi.[1]

Sufilik, Oryantalistlerin gezi yazıları ve hippiler sayesinde, daha yakın zamanlarda da dünya müziğiyle ve yeniden revaç bulan mistisizmin çeşitli tezahürleriyle, dünyada iyi bilinen popüler bir kavram haline geldi. Dinler alanında Sufilik kadar okura sahip görüngülerin sayısı çok azdır. Ne zaman bir ney sesi duyulsa, hemen minyatürlerin karmaşık simgeleri ile Sufi şiirinin gülleri ve bülbülleri akla gelir. Bu heyecan verici ifadelerin yanı sıra Sufiliğin toplumdaki etkileri ve politik sonuçları da gözden kaçmamalıdır. Böyle bir grup gözlemlendiğinde, din dışında başka sadakat duygularının ve bağların var olduğu da görülecektir. Anlaşıldığı kadarıyla bütün dervişler[2] Mevleviler gibi dönmemektedir. Filmin gösterildiği seminer sırasında Sufilik ve dervişler hakkında sahip olduğum bilgiler, çoğu Anne-

* Allah'ın 99 isminden biri olan el-Hayy ezeli ve ebedi bir hayat ile diri anlamındadır. –ed.n

**Resim 1.** Ekim 1995'te Halveti Cerrahi tekkesinde zikir
Bu görüntü, Ekim 1989'da yılında dervişler tarafından çekilen video filminindeki görüntülerle büyük bir benzerlik taşımaktadır. Fotoğraf, erkeklerin zikir yaptığı tekkedeki açık (genelde dairesel) bir mekân olan "meydan"dan bakıldığında kadınların bulunduğu galeriyi göstermektedir. Cerrahiler zikrin bu bölümüne "deverân" ya da "devrân" der. Törenin bu aşamasında, erkekler bir halka oluşturarak birbirlerine yakın durup küçük adımlarla hareket ederler. Hilal biçimindeki galeride bulunan kadınların ayağa kalkıp gittikçe hızlanan hareketlere katılması mümkün değildir. Bazı kadınlar deverâna vücutlarının üst kısımlarını hareket ettirmek suretiyle oturdukları yerden katılır. Erkekler arasındaki hiyerarşik düzen kadınlar arasında yoktur; bu yüzden ibadette kişisel niyet ön plana çıkar. Zikre daha yoğun katılmak isteyenler, meydanı yukarıdan görebilen ve şeyhin yönlendirme komutlarını takip edebilme olasılığı olan ahşap parmaklıklara daha yakın bir yer bulurlar. Benzer bir biçimde, alt katta eş ortak merkezli halkalar oluşturan erkekler için de en itibarlı yerler, şeyhe en yakın olanlardır.

Foto: Catharina Raudvere.

Not: Rufai, Kadiri, Halveti, Bayrami, Gülşeni, Uşşaki gibi tarikatlarda sözlü zikrin tamamlayıcısı olarak deverân vardır. Mevlevi dervişlerinde ise devrân ibadetin ana bölümünü teşkil eder ve Batı'da Sufi ayininin simgesel imgesi haline gelmiştir.

marie Schimmel'in edebi yaklaşımları (1975, 1978, 1992) olmak üzere okuduklarımdan edindiğim fikirlere dayanıyordu.[3] Schimmel'e göre Sufilik şiirin, minyatürün ve müziğin dünyasıydı ve projenin doğuşunda benim ilgimi zaten bunlar kamçılamıştı. Bütün bu estetik ifadeler kuşkusuz Sufiliğin mirası arasında yer alır; ancak Sufilikte dikkate alınması gereken öyle ayağı yere basan bir ibadet hayatı, ayrıca öyle toplumsal boyutlar vardı ki, o dönemde bu konuları hemen hemen hiç bilmiyordum,

Bu çalışma kadın etkinliklerinin farklı boyutlarına odaklanan üç ana bölümden oluşuyor. Birinci bölüm, Alberto Melucci'nin küçük oluşumların toplumsal hareketler üzerindeki etkisini konu alan teorilerine dayanarak, genellikle 1990'lar Türkiye'sindeki politik ve kültürel değişimleri inceliyor; ikinci bölüm, tarihsel ve dinbilimsel ortamı izah edebilmek için bir örgütlenme olarak grubu ve bu grubun ruhani liderini konu alıyor, çünkü bu ortam genel olarak muhafazakâr bir çevrede kadın eylemciliğinin meşruiyet kazanmasına yol açmıştır; sonuncu bölüm, bir gruba ayırt edici özelliğini veren ve grubun en önemli ayini olan ve haftada bir gerçekleştirilen zikri irdeler. Böyle bir bölümlemenin amacı 1990'larda Türkiye'deki İslami eylemciliğin eşit önemdeki üç olgusuna dikkat çekmektir. Bütün bölümlerde baş rolde olan tekil olarak kadınlar değil, grubun kendisidir. Her üç bölüm genelde ayrı ayrı okunabilir; ancak birlikte okunduklarında, geniş anlamda inanç ve ibadet, siyasi fırsatlar, ayrıca çok büyük bir şehirde küçük bir grubun etkin girişimlerine dair daha bütüncül bir resim ortaya çıkacağına inanıyorum.

Birinci Bölüm

# ULAŞILABİLİRLİK, GÖRÜNÜRLÜK, HAREKETLİLİK

## 1983'ten sonra Türkiye'de İslam

Din hiçbir durumda sadece algılanan bir kategori değildir. Din geçmişte ve günümüzde, çoğu kişi için fiziksel hareketlerle belirlenen, yaşanan bir deneyimdir. İnanç tam olarak ne kutsal, ne de dünyevi olarak tanımlanabilecek hareketlerle ve davranışlarla dile getirilir. Din herhangi bir ayırt edilebilir kutsal dünyayla sınırlı değildir. Birçok dini uygulama önemsiz, hatta sıradan görülebilir, ancak bu uygulamalar bireylerin kendi dünyalarını algılayışları hakkında ipuçları barındıran önemli simgeler ve kavramlarla doludur.

### Yaşanan Bir Pratik Olarak İslam

### Toplum, Yapı ve Kimlik

Sufiliği inceleyen literatürde kadınların ibadetiyle ilgili malzeme bulmakta başlangıçta zorluklar yaşadım, çünkü Doğu'daki ibadet biçimlerinin yeniden üretilmiş romantik tasvirleri ile modern bir çevrede var olan Sufilik arasına sıkışıp kalmıştım.

Clifford Geertz, "katmanlı tasvir" (*thick description*) ve "çekirdek simgeler" (*core symbols*) gibi kavramlarıyla, çağdaş İslamı inceleyen sosyal bilimlere yeni bir bakış açısı katmış, ancak öncü bir nitelik taşıyan *Islam Observed* (1968) kitabında ibadet araştırmalarına önem vermemiştir. Aslında, İslami ibadet biçimlerini araştıran çalışmaları, sosyolojik ve antropolojik yaklaşımlara açık hale getiren Michael Gilsenan'ın *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion* (1973; Modern Mısır'da Ermiş ve Sufi: Din Sosyolojisi Üzerine Bir Makale) adlı çalışması olmuştur. Bu monografi, zikir törenlerine de ayrıntılı olarak değinmiştir (1973: 156 vd). Sufi törenleri söz konusu olduğunda Joseph W. McPherson'ın Mısır'daki mevlidleri incelediği ilk dönem çalışması da unutulmamalıdır. Joseph W. McPherson, Britanya ordusunda subayken, sosyolog olmamasına

rağmen, bu hatırlanmaya layık törenlerin dini ve dünyevi yönlerinin aynı anda var oluşunu büyük bir inandırıcılıkla savunmuştu (1941). Constance E. Padwick'in, Hıristiyanlık Bilgisini Yayma Cemiyeti (Anglikan misyonerleri) tarafından yayınlanan *Muslim Devotion* (1961; Müslüman İnancı) adlı çalışması, çeşitli İslami ibadet biçimlerini sistemli olarak anlatma çabasıdır. Araştırmacı, İslam dünyasındaki misyonerlerden ve Freya Stark gibi seyahatname yazarlarından malzeme toplamıştır. Padwick'in kitabı akademik bir çalışma değildir, ancak hem doktrin, hem de uygulamalar açısından İslamiyeti anlatmaya çalıştığı için okuyucuya çok değerli bilgiler sunmaktadır. Asıl önem verdiği namazdır, ama "namaz dışı" görüngüler hakkındaki bölümde zahit duaları da anlatılır. Klasik Sünni İslam dünyası dışında kalan örneklerle ilgili değerli bilgilerin çoğunlukla akademik dünyadan gelmediği de doğrudur. Misyonerler ve gezginler, kabul gören herhangi bir dini doktrinle kıyaslamadan, İslam'ın günlük uygulamaları hakkında çoğunlukla doğru gözlemler yapmışlardır.

İslami ibadet biçimlerini konu alan diğer erken dönem çalışmaların arasında, Edward Westermarck (1926) ve G. E. von Grunebaum'un (1951) çalışmalarını anmak gerekir. Her ikisi de İslam'ın "yüksek" ve "alt" kültürlerine ait ifade biçimleri arasında bir ikilik olduğunu, az ya da çok, ama oldukça emin bir biçimde belirtmişlerdir. Bu yaklaşım, daha ileri düzeyde de olsa, "kabile toplumunda" otorite ve meşruiyet biçimlerini tartışan Ernest Gellner tarafından da ele alınmıştır (1969, 1972). Topluluğun içindeki farklılıkları ve karmaşıklığı vurgulamak için, Gellner, "ulema"nın muğlak rolüne işaret eder: "Ulemanın meşruiyetle ilgili verdiği kararlar, fazlaca önemsenen Minerva Baykuşu'nun uçuşu gibi, yalnızca olaydan sonra ortaya çıkar; böylece aslında olayı yargılama yerine, mevcut güç dengelerini onaylar" (1972:308). Gellner devam eder: "Kentli Sufi mistisizmi, kanunlara harfi harfine uyan, ölçülü ve sıkıcı –eleştirenler böyle tanımlıyor– ulemanın İslam anlayışına bir *alternatif* oluşturmaktadır. Kır ve kabile Sufiliği ise bu anlayışın *yerine geçmiştir.*" Yazar daha sonra devam eder: "İslam çeşitli sosyal yapıları bünyesinde barındırmaktadır ve ulema İslamiyetin en yüksek, en önemli temsilcisi durumundayken, ya da başka bir deyişle, bir tür en üst mahkemesiyken, bu sosyal yapıların birçoğu, özellikle de kabile, bu eğitim görmüş kâtipleri bün-

yesinde barındırıp kullanamaz ve dini için başka limanlara ihtiyaç duyar" (1972: 325). Gellner'in burada ve başka çalışmalarında savunduğu fikirler (1969, 1972, 1983) Sami Zubaida tarafından çok eleştirilmiştir: "Gellner'in anlamaktan uzak olduğu şey, bir kişinin, içinde müzik ve dansın da bulunduğu, kendinden geçmesini sağlayan, mistik ve törensel uygulamalara katılabileceği ve hâlâ 'vakur' kalabileceğidir" (1995:165). Zubaida, Gellner'in bu tartışmasını, geri kalmışlığa ve kaderciliğe karşı mücadele ederken baştaki saf İslam'ı savunan, reform yanlısı modern Müslümanların bıraktığı yerden devam ettirdiğini iddia etmektedir (1995:172 vd). Fas'ta kadınların Ramazan kutlamalarını inceleyen Marjo Buitelaar da "resmi" ve "gayri resmi" İslam gibi fazlaca katı kategorileri kullanan teorilerde bireysel çeşitliliğin olmayışına işaret ederek Gellner'i eleştirmektedir (Buitelaar 1993:5 vd).

Carl Ernst'in Sufiliğe bir giriş yapma amacıyla yazdığı kitabında, bir yandan Sufi gruplar ve (köktenciliğin çeşitli seviyelerinde olan) İslamcılar arasındaki çatışmalara odaklanırken, diğer yandan laiklik ve modernleşme adına devletin çeşitli müdahale şekillerini yansıtan günümüz Sufiliği üzerine bir bölüm bulunmaktadır (Ernst 1997). Her iki durumda da aradaki engel Sufi ibadet biçimleridir. Julian Baldick, *Mystical Islam* (1989; Tasavvuf ve İslam) kitabında, Sufi tarihinin siyasal sonuçlarına da değinen, daha kesin sınırlarla tanımlanmış tarihsel bir bakış açısı benimsemektedir. Ian Richard Netton, 2000'de yayınlanan *Sufi Ritual: The Paralel Universe* (Sufi Törenleri: Paralel Evren) adlı çalışmasında Necmetullahi ve Nakşibendi tarikatlarının ibadetlerini karşılaştırır. Yazar bu tarikatların kısa tarihçelerini, teolojilerine ilişkin sayısız referanslar ve Sufi ibadetlerinin çeşitli safhalarını kapsayan çok ayrıntılı tasvirler sunmaktadır.

Sahada yapılan gözlemlere dayanan, günümüz Sufiliğiyle ilgili birkaç değerli çalışma, 1990'larda, Sufi kadınların ibadet biçimleri üzerine araştırmalarım devam ederken yayınlandı; bunların hiç de az denemeyecek bir kısmı Sufiliğin törensel yönlerini vurgulamaktadır. Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde "zikir" ve diğer Sufi törenlerine verdikleri önem nedeniyle, bu kitap için önem taşıyan 1990'ların bazı çalışmalarından söz etmem uygun olacaktır: Raymond Lifchez'in *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey* (1992; Tekke: Os-

manlı'da Mimarlık, Sanat ve Sufilik) adlı antolojisinde bu kavramların hem geçmişteki, hem de bugünkü yönleri, törenlerle bağlantılı araştırmaların ışığında ve çeşitli sosyolojik yaklaşımlarla incelenmiştir. Walter Feldman ile Nurhan Atasoy'un makaleleri ve Raymond Lifchez'in giriş yazısı özellikle konuyla ilgilidir. Martin van Bruinessen Türkiye'nin doğu bölgelerini ele almakta ve şeyhlerin ve tarikatların bölgesel çatışmaların ortasındaki faaliyetlerini, çoğunlukla 1920'lerin ve 1930'ların kaynaklarına dayanarak incelemektedir (1992: 203 vd). Robert Olson'un aynı bölgeyi konu alan çalışmaları da birçok Nakşibendi kolunun sosyal ve politik etkisine değinmektedir (1989:91 vd).

Nancy Tapper türbe ziyaretlerini inceler; ziyaret, Sufi uygulamalarla bağlantılı bir gelenek olarak davetleri, kuran okumayı ve mevlidleri içerir. Bu faaliyetler camilerin dışında gerçekleştiği için kadınlar daha aktif katılımcılardır. Tapper'ın amacı "ortodoksi ve heterodoksinin dini ve siyasi kurumlar tarafından tanımlanan ve onaylanan yerel standartlarını" gözlemektir (1990: 237). Elisabeth Özdalga'nın editörlüğü yaptığı *Naqshibendis in Western and Central Asia: Change and Continuity* (1999; Batı ve Orta Asya'da Nakşibendiler: Değişim ve Süreklilik) adlı kitap genellikle tarihyazımına ve ideoloji/teolojiye odaklanmaktadır; ancak içindeki bazı makaleler, etkili bir tarikat olan Nakşibendiliğin ve birçok alt kolunun ibadet biçimlerini tartışma açısından önemlidir.[1] Yine Elisabeth Özdalga'nın editörlüğünü yaptığı *Sufism, Music and Society in Turkey and the Middle East* (2001; Türkiye'de ve Ortadoğu'da Sufilik, Müzik ve Toplum) kitabında, ibadet incelemelerine ilişkin konferans makaleleri yayınlanmıştır.[2]

Müslüman dünyasının başka coğrafyalarında ve diyasporasında yakın dönemde yazılmış bazı monografilerden de söz edilebilir. Bunların hepsi törenlere odaklanmamaktadır; ancak çeşitli yaklaşımlar aracılığıyla bu çalışmalar Sufi uygulamalarını (törenleri ya da diğer ibadet biçimlerini) belirgin bir sosyal çevreyle ilişkilendirmiştir.[3] Bir grubu çevreleyen toplumun etkisinin farkında olmak, günümüz gruplarının analiziyle sınırlı değildir. Son on yılda önemli tarihsel Sufi araştırmaları da yayınlanmıştır: Julian Baldick'in (1993) Orta Asya'yı ve Julia Clancy-Smith'in (1994) sömürge Fas'ını konu alan çalışmaları, Şerif Mardin'in Türkiye'deki Nurcu hare-

ketinin kurucusunu inceleyen *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi* (1989; *Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişme : Bediüzzaman Said Nursi*, 1993) adlı çalışması bu proje sırasında sürekli elkitabım oldu. Bu tarihsel çalışmaların üçü de inceledikleri dönemin yerel koşullarına ışık tutmuştur, ayrıca çeşitli açılardan kolektif belleğin efsanelerdeki ve kimlik politikalarındaki rolünü de tartışmıştır. Ancak, hiçbiri özellikle törenlere odaklanmamaktadır. Sufi törenlerini konu alan literatür bu kitabın son bölümünde daha ayrıntılı olarak tartışılmaktadır.

Video filmindeki yorucu ayin beni çok etkilemişti; galeride saklanmış kadınları düşündüğümde, başlangıçta kafamda beliren soru yalnızca şuydu: Kadınlar ne yapıyor? Filmin üstümdeki etkisi de sürüyordu. Sufi kadınları konu alan yeni bir projeye başlama kararı aldım. Konu hakkındaki fikirlerim saha çalışmasının ve yazma sürecinin çeşitli safhalarında önemli değişiklikler göstermiştir, ama bu süreç boyunca odaklandığım nokta zikir olmuştur. Sufiliğin birçok unsurunda olduğu gibi bu dua biçimi de oryantalist kavramlarla kuşatılmıştır. Benim ilgimi çekense, bütün karmaşıklığıyla zikrin gündelik uygulamalarıydı. Catherine Bell'in *Ritual: Perspectives and Dimensions* (1997: 266; Ayin: Perspektif ve Boyutlar) çalışmasının sonunda vurguladığı gibi, "ayin çevresindeki dünyayla sıkı bir alışveriş içindedir ve çoğunlukla bu dünyayı farklı biçimlerde içine alır." Bugüne geldiğimde, spotları orta sınıf kadınların oluşturduğu bir gruba çeviriyorum. Bunlar, yaşam tarzları üzerinde giderek daha etkili olan küreselleşmenin çokça hissedildiği devasa bir şehrin semtlerinde, kendilerine yön bulmaya çalışan, hem bir fırsat, hem de bir kısıtlama olarak algılanabilecek yerel âdetleri (dini olanlar ve diğerlerini) uygulayan kadınlar. İbadeti ve Müslüman kadınları konu alan literatürün geniş olmasına karşın, topladığım bilgilerle karşılaştırılabilecek bir çalışma bulmak zor oldu. Bu bilgiler, kadınların kendi ibadet hayatlarını kendilerinin idare ettiğini ve dış dünyaya kapalı evlerinden en azından yarı kamusal alanlara çıkmaya başladıklarını göstermiştir. Mary Elaine Hegland'ın aynı dönemde gerçekleştirdiği Pakistan gözlemleri de benimkilere uyuyor; yazar, "Peşaver'de kadınların davranış ve faaliyetlerinde ortaya çıkmaya başlayan değişimlerin ibadet katılımlarında da görüldüğü" yeni koşulları gözlemiştir (1998: 241). Toplum-

daki değişimler, ibadet hayatının her aşamasına –zaman, mekân, örgütlenme, katılımcılar, teoloji ve efsanelere dayanan bir tarihin oluşturulmasında– gözle görülür bir etki yapmıştır.

## Yokluk ve Varlık
## Kadınlar ve Müslüman Dünya ile İlgili Çalışmalar

Müslüman toplumu konu alan incelemelerde kadınların yer almaması sıkça rastlanan bir olgudur. Nancy Tapper'ın yazdığı gibi: "Müslüman toplumları konu alan akademik çalışmalarda, erkeklerin idealleri, inançları ve faaliyetlerine kadınlarınkinden her zaman daha önem verilmiştir; genellikle bu taraflılık, Müslüman kültürel geleneğinde içkin olan kadınlara karşı bir eğilimi de teyit eder ve güçlendirir" (1990: 237). Ancak, Müslüman kadınları konu alan çalışmalar 1970'lerden itibaren gitgide gelişmektedir. Başlangıçta bu çalışmaların pek azı kadınların ibadet biçimlerini konu almıştı; genellikle günlük hayatı şekillendiren başka sosyal unsurları ve makro yapıları inceleme eğilimi vardı. Ne var ki, yalnızca kadınlar konusunda değil, genelde yaşayan, yerel bir pratik olarak İslam hakkındaki bilgilerin yetersiz olduğu saptandı. Akademik bir disiplin olarak dinler üzerine araştırmalar, yaşanan bir deneyim olarak yerel çeşitliliğe daha çok ilgi gösterdikçe, sosyoloji ve antropoloji teorilerinden, yapısalcılık sonrası ve sömürgecilik sonrası çalışmalardan daha da çok etkilenmiştir. 1972'de Elizabeth ve Robert Fernea şöyle yazıyordu: "Ortadoğulu kadınların özel dini dünyalarını bilmeyişimiz, halkın inanç sistemleri hakkındaki bilgi eksikliğinin sadece bir alt bileşenidir" (Fernea ve Fernea 1972: 391). Ancak son yıllarda Müslüman kadının ibadet hayatını, dini bayramlar ve hac ile bağlantılı,[4] günlük var oluşun bir parçası olarak inceleyen çalışmalar da ortaya çıkmıştır. Erkeklerin dini ve sosyal ilişki kurma biçimlerine oranla, iç içe geçen Çin kutularının en küçük ve alçakgönüllüsü (ve çoğunlukla erkek faaliyetlerinin küçültülmüş bir yansıması) olmak yerine, kadınların kendilerine özgü ibadet hayatları olduğu belirtilmektedir. Daha önce homojen olduğu düşünülen "Müslüman kadınlar" grubunun içindeki çeşitlilik dikkat çekecek ölçüde belirginleşmeye başlamıştır. Kadınların yaş dağılımı ve sosyal konumları, tek toplumsal cinsiyete dayalı ortamlarda

farklılaştırıcı unsur olmuştur; genellikle toplumun etkin kesimleri diye tanımlanan gruplardan ayrı olan bu kadınların durumu, cinsiyetlerin mekânsal ayrımı kavramlarını açıklamaktaydı.

Marjo Buitelaar haklı olarak "popüler İslam" ve "ortodoks İslam" ikiliğinin "yanlış bir varsayım" olduğunu savunmakta, bu anlayışın kadın ve erkek ibadet biçimleri arasında bir hiyerarşinin oluşmasına katkıda bulunduğunu göstermektedir: "[Kadınların] ibadet biçimleri bazı noktalarda erkeklerinkinden farklılık gösterebilir; ancak bu, kadınların hâkim İslam anlayışının dışında bir davranışta bulundukları anlamına gelmez" (1993: 6). Zahra Kamalkhani, günümüz Şiraz'ında kadınların dua toplantılarını irdelediği *Women's Islam: Religious Practice Among Women in Today's Iran* (1998; Kadınların İslam'ı: Günümüz İran'ında Kadınlar Arasında Dini Uygulamalar) adlı çalışmasında şöyle yazar: "Müslüman kadınlar muğlak bir ifadeyle dinin evdeki koruyucusu olarak gösterilmiş, araştırmacılar kadınların ibadet biçimlerindeki İslami özü ve örgütsel örüntüyü dikkate almamışlardır" (1998: 7).

Müslüman kadınları ve onların günlük dünyalarını araştıran iki İskandinav öncüden de söz etmek gerekir: Hilma Granquist ve Henny Harald Hansen. Her ikisinin de, Sufilik ya da tarikatlara odaklanmadan, araştırmalarında Müslüman kadınları sosyal aktörler olarak yansıttıkları görülür. Bu yazarların araştırmaları ayrıca, 19. yüzyıl boyunca ve 20. yüzyılın başında Müslüman kadınların yaşam tarzları ve ibadetleri hakkında bilgi veren kaynakların sadece akademik çalışmalar olmadığını, bu konudaki malzemenin sömürgelerdeki memurların, yardım gönüllüleri, misyonerler ve başkalarının yazdığı raporlarda, mektuplarda, günlüklerde, gazete yazılarında ve anılarda da bulunabileceğini göstermiştir. 20. yüzyılın başında Suudi Arabistan'daki Şii grupların ibadet biçimlerini inceleyen Eleanor Doumato'nun çalışması (2000) Amerikan misyoner raporlarına dayanılarak hazırlanmıştır. Doumato'nun arşivlerde ve basılmış metinlerde yaptığı dikkatli okumalar, kadınların ibadet hayatı hakkındaki birçok yararlı tarihsel kaynağın hâlâ incelenmeyi beklediğini göstermiştir.

Faal dini özneler olarak Müslüman kadınlar hakkında yapılan tartışmaların başlangıç noktası, birçok bakımdan, Elizabeth W. Fernea'nın

*Guests of the Sheik: An Ethnography of an Iraqi Village* (1965; Şeyh'in Konukları: Bir Irak Köyünün Etnografyası) adlı çalışması olmuştur. Malzemesi 1950'lerin ortalarında toplanan bu araştırma sıradan dindarlığın ayrıntılı tariflerine yer verdiğinden, yayınlanmasından kısa bir süre sonra kadın çalışmaları alanında bir klasik haline gelmiştir.

Elizabeth ve Robert Fernea, daha sonra yazdıkları bir saha araştırması makalesinde yerel çeşitliliği ısrarla vurgulamışlar, tartışmalarını teorik çalışmalardan çok, ampirik malzemeyle desteklemişlerdi (ampirik çalışmalar 1980'lerden sonra yaygınlaştı) (Fernea ve Fernea 1972). Elizabeth ve Robert Fernea kadınların araştırmalarda var olmamasıyla ilgili önemli gözlemlerde bulunmuşlardı:

> Bu anlatılardan [1940'lar ve 1950'lerde Müslüman kadınları konu alan çalışmalardan] edinilen izlenim, dini yükümlülükler söz konusu olduğunda kadınların erkeklere oranla bir bakıma daha az adanmış, daha az kurallı, daha az ilgili ve daha az bilgili oldukları yönündedir. Bunun nedeni kısmen, camilerdeki ve evlerdeki gündelik ibadete kadınların katılımlarıyla ilgili sınırlamaların olması, kısmen de evleri ziyaret eden Müslüman araştırmacıların çoğunlukla kadınları görememeleridir (Fernea ve Fernea 1972: 387).

Lois Beck ve Nikki Keddie'nın *Women in the Muslim World* (1978; Müslüman Dünyada Kadın) antolojisindeki dördüncü bölüm "İdeoloji, Din ve İbadet" temasına ayrılmıştır. Buradaki makaleler arasında, 1970'lerin başında yapılmış bir saha çalışmasına dayanan Daisy Hisle Dwyer'in "Women, Sufizm and Decision Making in Moroccan Islam" (1978a; Fas İslam'ında Kadınlar, Sufilik ve Karar Alma) adlı araştırması bu çalışma açısından ayrı bir öneme sahiptir. Burada yazar, kadın din görevlilerinde meşruiyet ve otorite kavramlarını vurgulamaktadır. Dwyer'ın, 1970'lerde Fas'ta derlediği anlatılardan oluşan *Images and Self Images: Male and Female in Morocco* (1978b; İmgeler ve Öz-İmgeler: Fas'ta Erkek ve Kadın) adlı monografisi, kadınların duada ve ibadette mükemmele ulaşma arayışlarını, hac vb konularda çeşitli bakış açılarını sunar.

Son yirmi yıl içerisinde kadınların dini hayatlarına yönelik ilgi, her gün yapılan ibadetle ilgili çalışmalardan genellikle ayrı tutulamaz. Bu tür

araştırmalarda "İslam" her şeyi açıklayan yekpare bir kavram olarak kullanılmamıştır; tersine, belirli bir sosyal tabaka, etnik köken, yaş ve cinsiyete dayalı bireyler ve gruplar çalışmaların odak noktasını oluşturmaktadır. Bütün bu unsurlar bağlılıkların, çatışmaların ve ilişki ağlarının oluşumunda, sürdürülmesinde ve sorgulanmasında önemli roller oynamaktadır. Dini hayatın kendine has bir dünya oluşturduğu varsayımına dayanılarak araştırılması yerine, sosyal çevreyle birlikte irdelendiği makale derlemelerinden oluşan iki önemli eser Dona Lee Bowen ve Evelyn A. Early'nin yayına hazırladıkları *Everyday Life in the Muslim Middle East* (1993; Müslüman Ortadoğu'da Gündelik Hayat) adlı kitap ve Edmund Burke'un *Struggle and Survival in the Modern Middle East* (1993; Modern Ortadoğu'da Mücadele ve Hayatta Kalma) adlı makale antolojisidir. Bunlardan ikincisi klişeleşmiş tasvirlerden ve açıklamalardan kaçınma arzusuyla daha da ileri giderek kişisel hayat hikâyelerine önem vermektedir. Edmund Burke çalışmasının girişinde şöyle yazar: "Sosyal teoriler genellikle bütüne değil, belirli bölümlere yönelik olduğu için (örneğin politik ya da ekonomik davranışlara), gerçek hayatlar bütün güçleriyle geleneksel kategorilere doğru yayılmakta, kişisel hayat kalıpları yakalarını en iyi teorilerden bile kurtarmaktadır" (1993: 6).

Türkiye bağlamında, Richard ve Nancy Tapper'ın küçük şehirlerdeki dini hayat üzerine mikro ve makro düzeydeki birkaç çalışması oldukça önemlidir. Nancy Tapper şöyle yazmaktadır: "Hareket (örneğin türbe ziyareti) kategorilerine ilişkin çalışmalar yalnızca hareketin şekliyle değil, ayrıca bu hareketin yol açtığı değişim ve iletişimin içeriğiyle de ilgili olmalıdır" (1990: 236). İbadet biçimleriyle doğrudan ilgili olmasa da, Richard Tapper'in yayına hazırladığı *Islam in Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State* (1991; Türkiye'de İslam: Laik Bir Devlette Din, Siyaset ve Edebiyat) adlı antolojide sınırları iyi çizilmiş çalışmalar vardır. Carol Delaney'in *The Seed and the Soil: Gender and Cosmology in Turkish Village Society* (1991; Tohum ve Toprak: Türk Köy Toplumunda Toplumsal Cinsiyet ve Kozmoloji) adlı çalışmasında, klasik köy araştırması, araştırmacıyı da alandaki aktif bir birey olarak ele alan feminist ve daha düşünümsel [*reflexive*] antropolojik teoriler yoluyla sorgulanmaktadır. Bu çalışmada da dini hayat 1980'lerin başında belirgin bir siyasi ortama yerleştirilmiştir (1991: 291

vd). Türkiye'nin kuzeydoğusundaki Laz bölgelerinde kadınların törenlere katılımını konu alan İldiko Beller-Hann'ın çalışmasına da burada değinilebilir (1995). Aşağıda da görüleceği gibi Müslüman kadınlarla ilgili birçok değerli çalışma yayınlanmıştır ve bunların daha da çoğu somut bir uygulama ya da bir yerel nüfuz kaynağı olarak ibadetleri konu almaktadır.

## Kısıtlamalar ve Sınırlar

### Türkiye'de Sufi Grupların Yasal Statüsü

Sufi kadınlara odaklanan bu araştırmanın sahası olan günümüz İstanbul'unu ele aldığımda, kadınların karşılaştırmalı incelemelerde yer almayışı proje tanımımı belirleyen tek koşul olmadı: Sufilikle ilişkili bazı törenlerin ve derneklerin yasal statüleri de aynı şekilde önemliydi. 1920'lerde Kemalistlerin gerçekleştirdiği devrimlerden biri, öncelikle tarikatların sosyal ve politik hayat üzerindeki etkisine son vermek adına Sufi gruplarla ilgili bütün kurumların kapatılması olmuştu. Eleştirel bir makalesinde Deniz Kandiyoti uzun bir döneme yayılan bu değişikliklerin kadınlar üzerindeki etkisini tartışmaktadır: "Tek parti devletinin otoriter yapısı ve 'yeni kadını' tek tip vatandaş yaratma ve üretmekte kullanma çabası, bağımsız kadın hareketlerinin oluşma olasılığını engelledi" (1991:43). Örgütlü dindar kadınların herhangi bir biçimde modern topluma katkıda bulunabilecekleri düşünülemezdi bile.

Bu yasaklar Sufi çevrelerde ve tarikatlarda yer alan kadınları her zamankinden daha da görünmez yapmıştı. Sosyal çevrede Sufi varlığına dair tüm görünür işaretleri öncelikle hedef alan yasaklar, toplanma yerlerinin, derviş kıyafetlerinin ve tarikatlara verilen onur unvanlarının peşine düştü. 13 Aralık 1925'ten itibaren geçerli olan 677 sayılı kanun maddesinde özellikle üç mekân belirtilmişti: Tekkeler, zaviyeler ve türbeler. Bu kurumlar vakıf olarak yönetilip yönetilmediklerine ya da özel mülkiyet sayılıp sayılmadıklarına bakılmaksızın kapatıldı. Sadece camiler ve mescitler Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlanarak yasal toplu ibadet mekânları olarak açık bırakıldı.[5] Aynı yasa, şeyhlerin, mürşitlerin, dervişlerin ve tekke görevlilerinin tarikat içindeki konumlarını gösteren unvanların kullanılmasını da yasaklamaktaydı. Yasaklanan unvanların listesi uzundur ve yalnızca bir tari-

katın önde gelen işlevlerini değil, otoriter laik devlet bakış açısına göre batıl inancı temsil ettiklerine inanılan ve dervişlerin toplanma yerlerinde sıkça rastlanan falcıları, üfürükçüleri ve büyücüleri de kapsamaktadır. Tekkelerin yasal olmayan yollarla tekrar açılması ağır para cezaları ve üç ay hapisle cezalandırılmaktaydı. Derviş giysisiyle dolaşmak cezaya tabiydi. Modernleşmenin hızlı savunucuları sadece belli dini eğilimleri açıkça çağrıştıran giysileri hedef almıyordu; hem kadınların, hem erkeklerin Osmanlı döneminden kalma kıyafetleri eski moda olarak değerlendiriliyordu. Kemalist devrimciler Osmanlı fesini Batılı tarzdaki başlık ya da şapkayla değiştirmek üzere harekete geçtiler; ancak, her zaman dini terimlerle ifade edilmese de, halk bu konuda hayli direniş gösterdi. Kemal Atatürk modern, Batılı bir adam olarak fotoğraflarda Batılı tarzdaki takım elbisesi ve fötr şapkasıyla poz vermeye dikkat ediyordu. Martin Stokes'un haklı olarak işaret ettiği gibi, "bu, Atatürk'ün simgeleri kullanmanın gücünü mükemmelen anladığının bir örneğiydi" (1992: 25). Erkek başlığı konusundaki çatışma bir süre sonra başörtüsü tartışmasına dönüştü. Kemalistler Batılı giysiler ve saç modellerini şiddetle desteklese de, kadınların geleneksel baş örtme tarzlarıyla (başörtüsünün kırsal alanlardaki çeşitleri ya da Osmanlı tarzında örtünme) ilgili sınırlamaların hiçbir yasal metinde yer almadığı belirtilmelidir.[6]

1950'lerden itibaren bazı ermiş türbeleri tarihsel ya da sanatsal önemlerine bağlı olarak yeniden açıldı (Sumner-Boyd ve Freeley 1989: 257), ancak 1925'te getirilen diğer yasaklar hâlâ geçerliliğini korumaktadır. Sufi toplantılarının yapıldığını ve birçok sağ görüşlü ya da milliyetçi siyasetçinin tarikatlarla ilişkili olduğunu Kemalist dönem boyunca herkes biliyordu (bu durum hâlâ devam etmektedir). Tarikat bir örgüt gibi çalışmadığı ve tarikat içindeki bireyler faaliyetlerini yasal siyasi partiler kanalıyla sürdürdükleri sürece bütün bunlara hoşgörü gösteriliyordu. 1990'larda ise tarikatlarla ilgili düzenlemeler sürekli tartışıldı. Bugün, çeşitli tarikatların ve cami görevlilerinin sarıklarına bu araştırmanın sahasını oluşturan sokaklarda sıkça rastlanır, özellikle bazen takunya ve simgesel bastonlarla tamamlanan yeşil cüppeli Nakşibendi giysisiyle dolaşanlar göze çarpmaktadır. İşte bu nedenle, incelenen mekânın tarihsel bağlamı iki boyutludur. Osmanlı'nın Sufi mirası, camileriyle, anıtsal binalarıyla, kütüphaneleriyle

ve diğer unsurlarıyla şehir manzarasının ayrılmaz bir parçasıdır; aynı şekilde Kemalizm[7] de, dinin sonunu getireceği düşünülen gelişmenin ve ilerlemenin simgeleri olarak algılanan, her resmi binada hazır ve nazır Atatürk fotoğraflarıyla ve modernizasyon projesinin bir parçası olan devlet okulları ve hastaneler gibi yapılarla var olmaktadır. Her iki miras da incelenen grubu etkilemiştir.

### Arkadaş Çevresi
### Bir Zikir Cemaati Oluşturmak

Önceleri, yüzyıllardır varolan Sufi tarikatlarına ilgi duyuyordum, ama kısa sürede ilgim kurumsallaşmış tarikatlarla sadece yüzeysel ya da kısa süreli temasları olan kadınların oluşturduğu gayri resmi "cemaat" ya da "meclis"lere kaydı. Tarikat çoğunlukla, kadınların dahil olmadığı izlenimini veren bir "erkek kardeşliği" olarak anlaşılmıştır. Böyle olsa bile, kadınlara ait ibadet mekânının dışarıdan daha az görünür ve daha zor ulaşılabilir olmasına karşın, onların sürekli galeride, yani olayların merkezinden "uygun" mesafede olduklarını düşünmek hata olur. Sufilik ve Sufilerle ilgili çalışmalarda tarikatlar ya da alt kolları çoğunlukla temel yapı kategorilerini oluşturur; bu da haklı bir yaklaşımdır. Böyle bir yaklaşım bazı verili sınırlar sunar ve böylece bilgi akışını düzenlemek için bir yöntem oluşturulabilir. Öte yandan bu yaklaşımda tarikatın temsilinde resmi iç hiyerarşiler öne çıkar, başka sosyal etkileşim türlerine ise fazla ilgi gösterilmez. Sufi grupları tarikatlar olarak incelemek gerekli değildir; hem kadınlar, hem erkekler her zaman gayri resmi toplantılar yapmışlar ya da geçici olarak bir araya gelmişlerdir. İlmihaller, yani ibadet kurallarını anlatan temel kitaplar toplu ibadet tarzlarına odaklanır, prototip olarak camideki ibadeti ele alır. Çoğunlukla dinin, İslam'ın beş şartıyla ilişkilendirilen toplumsal amacı vurgulanır ve tevhid kavramına bağlanır. Bu, hem kutsal metinlerde ifade edilen, hem de namaz kılanların tek vücut halinde secde ederek ibadette yansıttıkları gibi, Müslüman inancının ana öğretisidir. Birçok ilmihalde bireysel ya da kesin kuralların dışına çıkan ibadet biçimlerinin ya da cami haricindeki ibadet mekânlarının fazla ağırlığı yoktur; ancak, şeriata uygun ibadetin toplu ibadetten ibaret olduğu düşünülmemelidir. Kadınların top-

lu ibadeti daha az belgelenmiş ve incelenmiştir. Bunun nedeni, kadınların toplu halde namaz kılmamalarıdır. Kadınlar daha çok başka tür toplu ibadetlerde bir araya gelmektedir. Bu bağlamda önemli olan başka bir etken de bilim adamlarının ve Müslüman ilahiyatçıların benzer bir biçimde evlerde yapılan toplantıları dini bir faaliyet yerine sosyal bir etkinlik olarak değerlendirmeleridir.

Bu çalışmanın başından itibaren, geçmişte ve günümüzde Sufi kadınların ibadet hayatlarına özellikle ilgi duydum; ancak bu ilgi teolojik bir sistem olarak Sufiliğe kadar uzanmadı. Ancak çok geçmeden, ön hazırlık niteliğindeki saha çalışması sırasında edindiğim tecrübe dolayısıyla araştırmalarım günümüz Türkiye'sindeki İslamcılıkla Sufiliğin kesiştiği noktaya yoğunlaşmaya başladı. Bu projenin ampirik malzemesini İstanbul'daki çalışmalarım oluşturmaktadır. 1990'ların ortasından başlayarak beş yıl sürdürdüğüm bu çalışma sırasında küçük, bağımsız bir Müslüman grubunun içindeki bazı genç kadınları inceledim. Bu kadın grubuyla tanışıklığım aşağıda da anlatıldığı gibi az çok bir tesadüf sonucu oldu; ancak bu karşılaşma, geniş ailenin ve yan komşuluğun dışına çıkarak artık daha geniş çevrelerde görünmeye başlayan kadınların dini faaliyetler örgütlemeye giriştiği bir dönemde büyük bir öneme sahipti. Kadınların son dönemdeki açık dini eylemciliği yarı kamusal nitelikte yeni bir alanı gündeme getirdi: Kadınların kendi geçmiş deneyimlerinden farklı deneyimlere sahip kadınlarla bir araya gelebilecekleri yerler. Siyasal incelemelerin ve İstanbul'daki tecrübelerimin gösterdiği kadarıyla, günümüzdeki kadın Sufi çevrelerini incelerken siyasal gelişmeler göz ardı edilmemeliydi ve siyaset daha başından itibaren sahadaki şartları daha renkli hale getiriyordu. Geç modern dönem kent hayatı şartlarında radikal bir değişikliğe neden olsa da dini sahnelerde kadınların birer oyuncu olarak yer alması hiç de yeni bir olgu değildir. Bu çalışmada kullanıldığı anlamıyla "kadınların dini eylemciliği" deyimi, kitabın amacını belirlemek açısından önemlidir: Amaç, Sufi törenleri esnasındaki kişisel dini tecrübeleri tartışmak değil, kadınların yarı kamusal alandaki toplu eylemlerini incelemektir.

Saha çalışmasının yapıldığı dönemden (1993-1998) bu monografinin tamamlanmasına kadar epeyce zaman geçti. Bilgileri düzenlemeye ve

metni hazırlamaya başladığımda, kadınlar hakkında yazarken geçmiş ya da şimdiki zaman kipini kullanma konusunda uzun süre tereddüt ettim. Anılarının o denli tazeydi ki, önceleri şimdiki zaman kullanmak bana çok doğal geldi. Bir "etnografik şimdiki zaman" yaratma tutkusuna kapıldığım açıktı. Bu öze ilişkin eğilimleri bertaraf etmenin çaresi, saha çalışması sırasında ve sonrasında var olan siyasal karışıklıkların göz önünde tutulmasıydı. Tasvir edilen eylemlere sosyopolitik bir arkaplan oluşturmanın tek akla yatkın yöntemi de bu eylemleri kesin bir zamansal/tarihsel bağlama oturtmaktı. Bu anlamda çalışmam bir tarihsel araştırma niteliği taşımaktadır. Çok yakın bir geçmişi ele almasına rağmen, bu gene de geçmiş bir zamandır. Dini eylemciliğin çehresi hızla ve sürekli değişim göstermektedir. Milli Güvenlik Kurulu'nun (MGK) belirttiği şartlar da değişmiştir. Bundan dolayı, bütün metinde belirli bir gruba işaret edilirken geçmiş zaman kullanılmıştır.

İncelenen gruptaki kadınlar faaliyetlerini "vakıf" biçiminde örgütlemişlerdi. Kendi mahallelerindeki diğer kadınlara düzenli ibadet toplantıları ile temel dini eğitim sağlıyor ve hayır işleri yapıyorlardı (erzak, giyecek, okul bursları ve hukuk danışmanlığı sağlama gibi temel yardımlar). Kadınların kullandığı vakıf terimi, hem biçimsel örgütlenmeyi, hem de toplanan cemaati ve onların toplanma yerini (vakıf merkezi) kapsıyordu. Onların verili sosyal ve dini sınırları esnetebilme yetileri, mega şehrin bireyin hayatını ne denli doğrudan etkilediğini anlamama neden oldu. Verili İslami sistemin içinde daha önce akla bile gelmeyen özgürlükler ve fırsatlar, müzakereler sonucunda elde edilmekteydi. Her hafta tekrarlanan zikir ana faaliyeti teşkil ediyordu; faaliyetlere önayak olan kadınların din bilgileri ve öğrettikleri, açıkça tasavvuf kavramlarına dayanmaktaydı. Saha çalışmam onların ibadet hayatına ve bu hayatın bir grup olarak kadınların portresi üzerindeki etkisine odaklanmaktadır. Vakıftaki kadınlar kendilerini tasavvuf "âdâbının" bekçileri diye nitelendirmekteydi, ancak herhangi bir tarikatla resmi bir bağlantıları yoktu ve herhangi bir biçimde dervişliğe soyunmamışlardı.

Öğretmenin ve ibadet toplantıları düzenlemenin yanı sıra kadınlar geniş çapta bir yardım işiyle meşguldü; İstanbul'un merkezinde, kalabalık bir semtte yer alan ve geç modern toplumunun çoğu özelliklerini taşıyan cemaatlerinin maddi ve manevi ihtiyaçlarıyla yakından ilgileniyorlardı. Ya-

kın çevrede faal olan tarikatlardan bahsederken, kadınlar her zaman kendi bağımsızlıklarını vurgulamaktaydı: Yaşayan dini bir otoriteleri ve resmileşmiş bir iç hiyerarşileri yoktu. Vakıf eylemcileri, programlarının herhangi bir tarikatla ne tarikatlar, ne de devlet otoriteleri tarafından karşılaştırılmasını istiyorlardı.

Söz konusu vakıf 1980'lerden sonra Türkiye'de gün ışığına çıkan birçok bağımsız dini sivil toplum örgütünden yalnızca biridir. On ya da on beş yıl öncesinde Türkiye'deki kadınların dini eylemciliğiyle karşılaştırıldığında projeleri yalnızca daha geniş bir alana yayılmakla, halk arasında daha açıkça görünür hale gelmekle kalmıyor; kuşkusuz küresel olayların bir parçasını da oluşturuyor. Bu noktada saha malzemesindeki çelişkilerden biri ortaya çıkıyor. Bir yandan günümüz Türkiye'si Osmanlı dönemine oranla daha çeşitli bir dini hayat çeşitliliği sunuyor ki bu durum, kişisel seçimi vurgulayan belirli bir bireyselleşmeye işaret eder. Birçok seçenek arasında bilinçli bir tercih yaparak bir dini grupla ilişki kurmak, en azından İslami elit tarafından büyük takdir görmektedir. Öte yandan, günümüzde artık görünür haldeki dini grupların öğrettiği, çoğunlukla otoriter, az çok radikal bir İslam evrenselciliğidir. Yerel toplulukların gözüyle bakıldığında bu çalışmadaki kadınlar yetki sahibiydi; ancak onlar geleneksel siyasi kurumlarda uygulandığı şekliyle bir yetki talep etmiyorlardı. Björn Beckman'ın bir makalesinde iddia ettiği gibi "'sivil toplumu' liberal gündemden kurtarmak" gerekir; bu, sivil toplumu ve sivil toplum örgütlerini tartışabilmek için gerekli şarttır. Yazar devam eder: "Bu kavramı genişletmemiz gerekir, böylece hem liberal gündeme daha az bağımlı hale getirebiliriz, hem de daha karmaşık ve liberal olmayan sosyal gerçeklere bir çeki düzen verebilecek konuma sokabiliriz" (Beckman 1997: 6). Sivil toplum örgütleri ve sivil toplum, grup içinde ve iddialarını savunmak için uyguladıkları yöntemlerde demokratikleşmeyi savunmayabilir. Ne var ki, etkileri az olsa da sivil toplum örgütlerinin varlığı Türkiye gibi bir ülkede siyasal değişime işaret etmektedir.

Bu karmaşıklığa ek olarak bireylerin aynı anda birkaç sosyal sisteme dahil olduklarını dikkate almak gerekir. Türkiye'deki sivil toplum örgütlerinin birçoğu (dini içerikli olan ya da olmayan), kendisini bir biçimde egemen görüşün karşıtında olan değerlerin temsilcisi sayar. Liberal ekono-

mi politikaları, küreselleşme ve çeşitli sivil toplum örgütleri egemen görüşü epeyce etkisizleştirmiştir. Ayrıca, İslami hareketin hedefleri ve yöntemleri de çeşitlilik göstermektedir. Dolayısıyla Melucci'nin kullandığı "karmaşık toplum" terimi bireyleri bir bağlama oturtmakta yeterli olmaktadır; mikro ve makro düzeyler her zaman kolay ayırt edilemeyebilir. Günlük yaşam faaliyetleri, yapının, dünyevi söylemlerin ve egemen karşıt söylemlerin çarpıştığı alan haline gelmiştir.

Yeni Sufi grupların ortaya çıkışı yalnızca Türkiye'ye özgü bir durum değildir. Sufiliğe yönelim ve Sufi ibadet biçimlerine göndermeler, Pnina Werbner ve Helene Basu'nun yazdığı gibi (1998:3), "kutsal peyzajı biçimlendirmek ve yeniden biçimlendirmek, kutsal olanı [yeni grupların ve bir araya gelen toplulukların] yarattığı yaşanan bir gerçeklik olarak ete kemiğe büründürme ve yeni Sufi topluluklara kazandırma" arzusunu iletmekte yeterli oluyor. Sufi adabı, 21. yüzyılda yeni bağlamlara kavuştu; ancak bu arada bir dizi simgeyi, terminolojiyi ve ibadet biçimlerini emanet olarak saklanacak bir miras olarak kabul etti. Bu çalışmada incelenen vakfın eylemcileri kendilerini kardeş olarak görüyorlar, bazen de, tarikata kabul edilen ve aralarında güçlü bağlar olan dervişleri belirten çeşitli geleneksel Sufi terimlerini kullanıyorlardı. Bu anlambilim (semantik) alanında, bugün Türkiye'deki birçok kişiye tarikatın erkek üyelerini çağrıştıran bir grup terim vardır: Kardeş, dost, yâr, sevgili, arkadaş, ahbap. Bu Osmanlı terimleri, geniş aileye duyulan eski bağların tamamen yok olmasa da önemini kaybettiği, zorunlu olarak yeni sadakat duygularının geliştirildiği mega kentte yeni anlamlar kazanmaktadır. Türkçe'de cinsiyet belirten üçüncü tekil şahıs olmadığı için bu klasik terimler prensip olarak hem erkekler, hem kadınlar için kullanılabilir. Yine de, bu çalışmada sözü edilen kadınlar, kız kardeşler anlamına gelen Osmanlıca bir kelimeyi (*uht*) ticari girişimlerinden birinin adında kullanmışlardı ("uhtiler"). Günlük konuşmalarda pek ender rastlanan bu terim bilinçli bir Arapça kullanımını gösteriyor, kadınların Sufilikle yakın ilişkisine açıkça işaret ediyordu. Bu adın seçilmesi mahalledeki sofu gruplardan takdir toplamıştı. Ayrıca, kadınların geleneksel olarak iki ayrı kategori olduğu kabul edilen "Sufilik" ve "İslamcılık" gibi ayrımların kesişim noktasında durduklarının bir örneği olarak görülebilir.

## 1983'ten Sonra Türkiye'de İslam
## Pazar Ekonomisi ve Kültürel Değişim

Yakın dönemin tarihinden bazı kesitleri ve saha araştırmasının sosyal bağlamını sunabilmek için, Türkiye'deki Müslüman grupların konumlarını son birkaç on yılda etkileyen değişimleri gözden geçirmek niyetiyle aşağıdaki bilgiler derlenmiştir. Dini eylemcilik konusundaki hükümet ve bürokrasi politikalarının etkilerini tartışırken, Deniz Kandiyoti şöyle yazmaktadır: "İslam, devlet ve toplumsal cinsiyet politikaları arasındaki ilişki en az üç belirgin bileşeni kapsar: İslam ve kültürel milliyetçilik arasındaki bağlar; devleti sağlamlaştırma süreçleri ile yerel akrabalığa dayalı, dini ve etnik toplulukların üzerinde devletin kontrol sağlama biçimleri; öncelikler ile politikaları etkileyen uluslararası baskılar" (1997:186). Bu üç bileşenin her biri, söz konusu grubun haftalık programlarının uygulanışı sırasında vakfın bulunduğu semtte görünür durumdaydı.

Yirmi yıldan fazla bir süredir belli başlı şehirlerdeki İslamcı olmayan kentli elitin egemenliği, kırsal kesimlerden göç eden birinci ve ikinci kuşak ile gittikçe daha etkin hale gelen Müslüman orta sınıf tarafından sarsılmaktadır. Bu meydan okuma sosyoekonomik olduğu kadar dini-ideolojiktir. Bugün arabesk müzik ve ezan sesleri günümüz kültürünün tartışılmaz birer parçası olarak İstanbul'da birbirine karışmaktadır. Yirmi yıl öncesine oranla bugün dini gelenekler yeni kültürel sentezlerin oluşumunda daha belirgin bir etkiye sahiptir. Yeni grupların ve eylemlerin yoktan var olmadığını vurgulayan Michael Meeker, söz konusu süreci şöyle özetlemektedir: "İslam'ın Türkiye'deki dirilişi, dinselliğin uyanışından çok, dönüşümü olarak algılanmaktadır" (1995:31). Kemalist devrimcilerin 1930'lar ve 1940'larda dine karşı saldırgan tutumları nihai amacına –modern toplumda dini gereksiz hale getirmeye– hiçbir zaman ulaşamadı. Buzdağının görünmeyen kısmında, İslam kişisel ve kültürel hayatta önemli bir etmen olmaya devam etti ve bu durum, Kemalistlerin çoğunlukla düşündüğü gibi, eğitimli olmayan köylülere özgü değildi.

"Bastırılmış" kelimesine, Türkiye Cumhuriyeti tarihi boyunca dinin önemini ve kişisel dini ifade olanaklarını tartışan bazı araştırmacıların

yazılarında sık sık rastlanmaktadır (Yavuz 1998; M. Erdoğan 1999). Bastırılmış olanın 1980'lerin başından itibaren geri dönüşü, görünür hale gelmesi ya da değişmesi sadece güçlü bir "intikam" sorunu değildir, aynı zamanda siyasal solu hedef alan muhafazakâr/merkezi (az çok milliyetçi) güçlerin kasıtlı bir strateji geliştirmelerinden kaynaklanmaktadır. Cizre Sakallıoğlu'nun "Rethinking the Connections between Turkey's 'Western' Identity versus Islam" (1998:17; "Türkiye'nin Batılı Kimliği ile İslam arasındaki Bağları yeniden Düşünmek") adlı makalesinde yazdığı gibi: "1980 sonrasında hem askeri, hem de siyasi liderler, İslam'ın, yaygın kapitalizme ve küresel yaşam tarzlarına geçişte oluşan yapısal bozulmaları onarabileceğine, sosyal açıdan terbiye edilmiş ve siyasi açıdan istikrarlı bir toplum yaratabileceğine inanıyorlardı." Laiklik, programlı bir ateizm anlamına gelmiyordu; laiklik, Osmanlı döneminde olduğu gibi dini toplumdaki egemen güç saymak yerine, kişisel inanca vurgu yaparak dini ifadeleri kişinin özel dünyasına yerleştiren anayasal bir reform demekti.

Hakan Yavuz'un belirttiği gibi, cumhuriyet tarihi boyunca "bastırılmış kimlikler" vardı (1998: 339). Günümüzde, ulusal kimliklerin ek yönleri olarak düşünülen varyantlar, dini (Süleymaniyye, Nakşibendilik, Nurculuk, Bektaşilik) ya da yöresel/etnik (Alevi, Kürt, Laz) tanımlamalar halinde daha açıkça dile getirilmektedir. Hâlâ hassas bir konu olan Kürt kimliğini saymazsak, belirli kimliklerin ulus içinde ifade buluyor olması, çoğu zaman devlete yönelik düşmanca bir hareket olarak algılanmamaktadır. Türkiye'deki Hıristiyanların ve Yahudilerin durumu ise tartışılmamış, bu gruplar Müslüman ve milliyetçi söylemde "yabancı" olarak nitelendirilmiştir. "Yabancı"ların kültürel miraslarını da milli mirası oluşturan geleneksel resmin içine yerleştirmek zordur. Etnik ve yöresel kimlik en az siyasal tavır kadar kışkırtıcı hale gelmeye başlamıştır.

Günümüzdeki bu süreci kaleme alırken, Kemalist elitin kullandığı "laik" ve "Müslüman" kavramları arasındaki kemikleşmiş (ve kemikleştiren) ikiliğe değinmemek mümkün değildir. Ancak bu iki kavram her koşulda ayırt edilebilen bütünlükleri temsil etmemektedir; birincisinde bir ideoloji ve yürütme yetkisine sahip bir iktidarın bakış açısı vardır; diğeri ise hem kişisel inanca hem de bir birey, bölge ya da dönemin genel kültürel

arkaplanına dair çağrışımlar uyandırır. Dolayısıyla, birinci kavram ideolojik anlamda, ikincisi ise kültürel ve dini anlamda kullanıldığı takdirde, Türkiye'de "laik Müslüman" deyimi kendisiyle çelişen bir ifade olmaktan çıkmaktadır. Aynı şekilde, ülkenin siyasal yönetiminin laik düzenini tamamıyla kabul etmek ve aynı zamanda dindar ve dini gerekleri yerine getiren bir kişi olmak da birbiriyle çelişen olgular değildir. Buna rağmen, söz konusu ikilik hem muhafazakâr Kemalistler, hem de radikal İslamcıların retoriklerinde sürekli dile getirilir. Günümüzde Türkiye'de belirgin bir siyasal, kültürel gerilim ve kutuplaşmanın var oluşu "İslamcıların" ve "laiklerin" görüşlerini iyice kemikleştirmektedir. Günlük sohbetlerde ve siyasal retorikte, "ötekinin" fanatik eğitimsiz Anadolu köylüsü ya da ahlaki değerlerden yoksun, yozlaşmış kentli olarak yansıtıldığı, fazlaca basitleştirilmiş görüntüler üretilen çatışmalar mevcuttur.

Analitik amaçlarla da olsa dini faaliyetlere birer etiket koymak, karmaşık, hatta imkânsız bir iştir. Türkiye'de İslam adına yapılan faaliyetlerin tümü İslamcı değildir ve elbette hepsi devleti hedef olarak görmemektedir. Aynı şekilde laiklik de mutlaka devlet tarafından uygulanan din karşıtı siyaseti içermemektedir; ancak laiklik kavramı belirli bir din tanımını ve toplumda yer alması gereken uygun alanları kapsar. Herhangi bir biçimde, medeni ve ceza kanunlarında ifade bulan şeriata dayalı bir hukuk sisteminin yürürlükte olacağı bir topluma yönelmeye bilinçli olarak karşı çıkan Müslüman dinci gruplar mevcuttur. Benzer bir biçimde "Müslüman" kelimesi de çok geniş kapsamlı bir terimdir; birbirine hiç benzemeyen dini yönelimlere sahip bireyler için aynı terim kullanılabilir. Genellikle vatandaşların büyük bir çoğunluğunun kültürel ve dini geçmişlerine atıf yapılırken kullanılır. "Açıktır ki, son on yılda meydana gelen gelişmelerde din merkezi bir konuma sahiptir. İslam, kültürün dinamik bir öğesi olarak ortaya çıkmaktadır ve bu biçimiyle de gittikçe daha çok kabul görmektedir" (Robins 1996: 76). Kişi dindar olsun ya da olmasın, Müslüman olmak, üzerine tarih, sanat ve kültür kavramlarının inşa edildiği bir mirasın parçası olarak algılanmaktadır ve bu anlamda Kemalist ideologlar da Osmanlı özlemini kullanmışlardır. "Cumhuriyet tarihi göstermiştir ki, İslami sosyal tabanı ve İslam'ın genel olarak halka çekici geldiğini göz ardı etmek imkânsızdır" (M. Erdoğan 1999: 48). İslam, Müslüman

kimlik ve Osmanlı mirası 20. yüzyıl boyunca siyasal söylemde birer araç olmuş, hem zıtlardan oluşan bir resmin öğeleri, hem de en yüce bütünün çeşitli veçheleri biçiminde kullanılmıştır. Hem halkı seferber etmenin, hem de disiplin, eğitim ve protestonun aracı olmuşlardır.

Durumun karmaşıklığına bakıldığında tek bir Müslüman ya da İslamcı hareketten söz etmek doğru olmaz. Tartışmalara ve eylemlere dahil olan çeşitli Müslüman grupların tamamı radikal değildir. Günümüz Türkiye'sinde, yandaşlarının sadece fikirlerini belirtmekle kalmadıkları, ayrıca var oluşlarını açıkça haklı çıkardıkları ve taraftar kazanmaya çalıştıkları birçok dini tavır mevcuttur: Radikal siyasal İslam; Müslüman yardımlaşması için politikalar; genellikle Osmanlı tarihiyle ve Osmanlı estetik ve tarzıyla özdeşleştirilen Sufi geleneklerine ve gizemciliğe artan ilgi; İslam'ın Alevilikle ve Bektaşi tarikatının geleneksel ibadetleriyle bağlantılı olan daha liberal yorumları çerçevesinde Alevi bilinci ve ilgisinin artışı; ayrıca çeşitli yerel ve etnik gelenekler. Ancak, günümüzde Müslüman eylemciliği sık sık İslamcı parti örgütüyle (Refah/Fazilet Partisi)[8] ve bu örgütün kendisini "Müslümanların sesi" olarak görmesini de içeren, bazen oldukça baskın sayılabilecek iddialarıyla ilişkilendirilmektedir.

Karışıklığa sebebiyet vermemek için bu noktada bazı tanımlamalar üzerinde durmak yararlı olacaktır: Bu çalışmada, geniş bir alana yayılan tavırları, eylemleri ve estetik ifadeleri içine alan daha kapsamlı bir terim olarak "İslamcı" sözcüğü "Müslüman" ile eş anlamlı olarak kullanılmıştır, oysa "radikal İslamcılık" yalnızca İslam'ın güncel yorumlarında siyasal boyuta vurgu yaparken kullanılmaktadır. Ayrıca, "İslamcılık" iyi ve kusursuz bir toplumun temeli olarak İslam'ı öne çıkaran tavırları ve tartışmaları kapsayan bir şemsiye altında metinde yer bulacaktır. Böylece, İslamcılık teriminden İslam'ın siyasal yorumları söz konusu olduğunda yararlanılacaktır; oysa Müslüman ve İslamcı terimleri daha genel anlamda kültürel bağlama göndermeler yapılırken kullanılacaktır. Türkiye'deki İslamcı eylemciliğin büyük bir kısmı (1983 sonrasında ve çok öncesinde) bir biçimde bir parti örgütüyle bağlantılı olmuştur, ki bu örgüt, alternatif ticaret birliklerine, işveren kurumlarına, esnaf birliklerine, İslami bankalara, eğitim kurumlarına, dış yardım gruplarına (Bosna'ya, Çeçenistan'a vb yar-

dım), öğrenci örgütlerine, yardım cemiyetlerine ve benzer yapıdaki çeşitli oluşumlara temel oluşturmaktadır. Açık siyasal konumların yanı sıra bir de alt bölüm konulabilir: Çok ya da az radikal İslamcılar şeriat yanlısı olarak nitelendirilebilir, çünkü temel siyasal argümanlarını insan ihtiyaçlarını ya da toplumsal gelişimi değil, Allah'ın Kanunu'nu temel alarak yaparlar. David Shankland'in ifadesine göre "İslam'ın Cumhuriyet topraklarında birdenbire laik devletin düşmanı haline gelmiş olmasına karşın, yine de, sivil devlet memurları tarafından denetlenen hükümetin yasama organının kapsamı dışında yer alan, sosyal düzeni sağlamanın bir aracıdır" (1999: 44). Eylemlerin ya da ifadelerin büyük bir kısmının bir biçimde İslama gönderme yapması böyle mutlak bölümlendirmeler yüzünden ortaya çıkan ek bir sorundur. Tartışmalar kışkırtılmakta ve en azından artık kentlerde, hiçbir Müslüman işareti ya da simgesi sadece "geleneksel" olarak yorumlanmamaktadır. Günümüz Türkiye'sinde bir kadın sokağa başı örtülü çıktığında eylemleri, onay bulsun ya da bulmasın, siyasal bağlamda değerlendirilmektedir.[9] Başörtüsünün kendisi, tarzı, tasarımı ve biçimi, İslami hareketin içinde ve dışında, sosyal konum ve dinle kurulan ilişki bağlamında yorumlanmaktadır. Türkiye'de İslamcılık bir kamusal drama dönüşmüştür ve sokak kültürü çeşitli dini tavırları gösteren işaretler ve simgelerle dolmuştur. Başörtüsü takıp belirli bir derneğin eylemlerine katılmak, bu durumda kişinin kendi toplumundaki "dava"ya katılması anlamına gelir. Tesettürün tarzı, ayrıca, modanın her zaman yaptığı gibi sosyal geçmişe dair ipucu vermektedir. Kara çarşaf bile kodlarına aşina olanlar için tamamen sosyal ve dini ayrıntıları içermektedir.

Günümüzde dini bilinç, belirgin bir milliyetçi eğilimle birlikte Müslüman mirasını kucaklamak şeklinde tarif edilebilir. İdeolojik söylemin bu geniş anlamıyla İslamcılık, az ya da çok radikal programa sahip çeşitli Müslüman gruplar arasında örgütsel bir bağ ve paylaşılan bir dil işlevi görmekte ve örgütsel bir ağın temeli olma özelliğini taşımaktadır. Daha radikal şekliyle İslamcı söylem, geniş anlamda "Batılılaşma" diye tarif edilen olguya karşı kültürel ve siyasi direnişi ifade etmektedir (Salvatore 1997: 67 vd). Küresel bakış açısıyla, İslamcı eylemcilik geç modern toplumunun sorunlarına ve meydan okumalarına dini cevaplar vermek üzere yola çıkan, birçok yönüyle

sömürgecilik karşıtı bir tepki biçimidir; öte yandan, basitçe muhalif olma anlamına gelebilir. Türkiye'nin hiçbir zaman sömürge olmamasına karşın, milliyetçiler ve üniversitelerdeki sömürgecilik sonrası kuramcılarla birlikte Müslüman eylemciler Avrupa'nın ve Kuzey Amerika'nın kültürel egemenliği altında ezilmekten ve artık kendi kendilerini tanımlamak istediklerinden bahsederler. "Batının" bileşik Müslüman güçlere düşman olması fikri, insanları harekete geçirme amacıyla oluşturulan ideolojik bir inşadır. Günlük sorunların dinbilimsel yorumlara oranla kişilerce daha çok önemsendiği çok sesli sosyal hareketler olarak radikal ya da şeriat yönelimli İslamcılar ile İslamcılık arasında da ayrıca ayrım yapılabilir. Marnia Lazreg, bir Cezayirlinin bakış açısıyla, "Batı" diye kabul edilen olgunun bu dini eleştirisini yorumlar: "Devletin tutarlı bir kültürü ve ekonomik sistemi besleme ve sürdürme konusundaki başarısızlığını ölçmek için karşılaştırmalı bir gönderge noktası" (1994: 215). Türkiye'de de "Batı", başka türlü uzlaştırılamayan tutumların, dini-milliyetçi söylemde "Türklüğe" yabancı, Türklükle bağdaşmaz olarak algılananın reddiyle, geçici olarak birleştiği bir platform işlevini görür.

1950'lerin başlarında, Adnan Menderes başkanlığındaki Demokrat Parti'nin iktidarda olduğu dönemde (1950-60),[10] Kemalizmin en otoriter ve saldırgan dönemlerine göre bir değişimin başladığı açıktı. "İslam artık insanların kaşlarını çattığı bir olgu değildi. Sufi tarikatlar hâlâ yasadışıydı, ancak aslında hoş görülüyordu ve yavaş yavaş siyaset sahnesine girmeye başladılar. Nurcuların lideri Said Nursi Demokrat Parti'ye oy vereceğini açıkça ilan etmişti" (Margulies ve Yıldızoğlu 1997: 147). Hatta Menderes hükümeti milli çıkarlar açısından önemli olduğu düşünülen bazı tekke ve türbeleri tekrar kullanıma açtı. Mevlevi dervişler, Yunus Emre ve Mevlana gibi tasavvuf şairleri, Türkiye'nin uluslararası turizme açılmaya çalıştığı dönemde devletin tanıtımlarında yer aldı. Parlamenter politikalar söz konusu olduğunda 1960'ların sonundan itibaren Kemalistlerin Avrupa ideallerini hedef alan saldırgan bir karşıt söylem biçiminde gelişen (aşırı) milliyetçilik ve Müslümanların gitgide bilinçlenmesi arasında açık bir bağ vardı; ancak bu söylem mutlaka laikliğe ve –elbette, ekonomik refaha ulaşmak için bir olanak sağlayan– moderniteye karşı değildi. Bu retorikte "Batı" saygın Türk ve Müslüman değerlerinin antitezi oldu.

Kamusal alanda daha fazla var olan İslam'ın son zamanlarda moderniteyle entegrasyonu Türkiye'de Müslüman kültürün daha ulaşılabilir hale gelmesine ve yeni bir görünürlük kazanmasına neden oldu. Bu gelişmeyle, İkinci Dünya Savaşı sonrası tarihinin yeniden yazılması gerektiği açıktır; bu tarih, devletin toplumdaki gelişmeler hakkındaki resmi söylemi ile gerçekte yaşanan, tecrübe edilen hayatı ayırt etmelidir. Son gelişmelerin, medyada yorumlandığı gibi İslam'ı yeniden canlandırdığı iddia edilemez, çünkü İslam hiçbir zaman kültür haritasından silinmedi; hiçbir zaman sadece eğitimsiz kırsal kesim göçmenlerinin ilgisi dahilinde olmadı. Siyasal bilimci Mustafa Erdoğan'ın yazdığı gibi, "Sadece dini bir inanç olarak değil, aynı zamanda bireysel ve kamusal bir davranış kodu olarak İslam, Türk toplumunda iyice yerleşmiştir" (1999: 48). Bu tespit, ihmal edilen bir çalışma alanına işaret etmektedir: İslam'ın ve İslami geleneklerin değerlere, normlara ve davranışlara etkisi. Bu davranışlar, fazla dindarca değildir; genel olarak halk tarafından dürüst davranış biçimi olarak kabul edilir, ama cumhuriyetin laikliğiyle çeliştiği düşünülür. Modern tarihin diğer bir alanını da, ibadet etmenin nerede mümkün olduğu ve bu alanların siyasal değişimlerle bağlantılı olarak ne şekilde farklılık gösterdiği sorusu oluşturur. Saha çalışması esnasında karşıma çıkan birçok aile tarihi bu yelpazeyi daha da genişletecektir.

Kemalizmin en parlak dönemi sırasında bile dindar bir Müslüman orta sınıf mevcuttu; ancak görünürlülüğü sınırlıydı. Edwin Ardener'in terminolojisiyle, susturulmuş bir gruptu bu; hem kırsal, hem de kentli Müslümanların faaliyetleri merkezi devletin sıkı kontrolü altındaydı. Mekân ve yer söz konusu olduğunda kadınların ibadeti çoğunlukla özel bir konuydu. Günümüzde, devletin gücü ve meşruiyeti gibi kavramların yeniden tanımlanmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Yoğun Kemalist eğitim programları sonucunda, modern bir amaç olan homojen bir Türk kimliği yaratma niyeti toplumun tüm katmanlarına nüfuz etmişti. Ancak, 1990'dan sonra hem günlük hayatın yeni biçimleri, hem de akademik çalışmalar tek tip Türk milli kimliğinin laik imajını sorgulamaya başladı. Bu günlerde "şuurlu Müslüman" olmak ortak ve açıkça ifade edilen bir kimlik haline geldi.

## Büyük Değişim
## Yeni Eylem Biçimleri

Kemalist modernleşme, gelişme ideolojisine ve iyimserliğe dayalı özgürlükçü bir projeydi. Büyük çaplı endüstriyel gelişme ve devlet tarafından yönetilen sosyal reformları gerçekleştirme umutları, 20. yüzyılın ilk yarısında Avrupa'da da görülmüştü; ancak bu proje kültürel birlik değişmezi üzerine inşa edilmişti, yöresel ve sosyal farklılıkları yeni cumhuriyetin güçlü bir yönü olarak değil, zayıflığı, hatta ona karşı bir tehdit olarak görüyordu. "Türk kültürünün tek renkli olma hayali, yaşanmış kimliklerin heterojen yapısı üzerinde yükselmişti. Yerel ve özel bağlar artık bu hayalde yer alamazdı. Bu gerçek kimlikler yalnızca bastırılmakla kalmadı, daha da önemlisi, reddedildi" (Robins 1996a: 69). Cemal Kafadar bu durumu "modern Türk kültürel hayatının şizofrenik niteliği" diye tarif etmektedir (1992: 314). Güçlü bir devlet ya da en azından devleti güçlü bir hale getirme çabaları her türlü sosyal gelişmenin şartı olarak düşünülüyordu. Devletin denetleme işlevi fiilen sosyal, ekonomik ve kültürel gelişimi engelledi. Böylece, 1970'lerin sonundan itibaren planlı Doğu Avrupa ekonomilerini etkileyen ekonomik ve yapısal sorunlara benzer nedenlerle, Türkiye de sıkıntı çekti.

12 Eylül 1980'i takip eden yıllarda bir değişim meydana geldi. 1983 sonrasında sivil hükümet tarafından gerçekleştirilen reformlar sayesinde daha çok sözü edilmeye başlanan pazar ekonomisi, sanayi sonrası topluma doğru gelişimi hızlandırdı. 1970'lerin sonlarındaki politik kargaşa ortamından sonra Türkiye'deki çarpıcı bir dönüşüm oldu. Sağ ve sol arasında yıllarca süren politik şiddetten sonra 1980'de askerlerin araya girmesi, Batı basınında genellikle laik devletin ve bir ideoloji olarak laikliğin askerler tarafından korunması şeklinde yorumlandı. Olaylara dışarıdan bakan birçok yorumcu, İslam'ın, tam tersine, milli Türk kültürü olarak görülen olgunun içinde bir köşetaşı olarak kendine belirgin bir yer açtığını belirtmiştir; "İslam ahlakının kamusal eğitim sistemine milli birliği güçlendireceği gerekçesiyle tekrar dahil edilmesi"dir bu (Yavuz 1998: 29).[11] Askerler dinci eylemciliğe son vermekte etkili olamadı ve daha sonra Anavatan Partisi'ni (ANAP) kuracak olan kişilerden birçoğunun kökeni milliyetçi dinci çevre-

lere uzanacaktı. 1980 öncesi birçok İslamcı siyasetçi Milli Nizam Partisi'nde (MNP) görev almıştı; daha sonra, 1971 askeri müdahalesinin ardından Milli Selamet Partisi'nde (MSP) bir araya geldiler. Açık İslamcı siyasi eylemcilik 1970'lerden sonra gittikçe daha fazla görünür olmaya ve İslamcılık olarak ifade edilmeye başlandı.

1970'ler boyunca Aydınlar Ocağı, "Türk-İslam Sentezi"ni savunarak iyi eğitim görmüş bazı kişiler ve iş adamları arasında etkili oldu. (Zürcher 1993: 302 vd; Poulton 1997: 179 vd; Davison 1998:11). Üyeleri, Thatcher ve Reagan'ın dünya siyasetine hâkim oldukları dönemde pek de özgün bir tavır sayılmayacak dine dayalı yeni-muhafazakâr değerleri ve davranışları dile getiriyordu. Bu hareketi tarif ederken Erik Zürcher şöyle yazmaktadır: "Onlar derin bir adalet, tektanrıcılık ve ölümsüz ruha olan inanç duygusunu paylaşıyorlar, aile hayatı ile ahlaka önem veriyorlardı. Türklerin görevi özeldi, 'İslam'ın askerleri olmak'" (1993:303). Türkiye'nin Müslüman milletlerin lideri olması düsturu daha sonra 1990'larda Refah Partisi'nin lideri olan Necmettin Erbakan'ın belli başlı sloganı olarak kullanılacaktı.

Darbenin lideri Orgeneral Kenan Evren'in başında bulunduğu hükümetin 1983'te görevden çekilmesinden sonra ANAP ve lideri Turgut Özal siyasi hayata on yıl süreyle hâkim oldu. Cumhurbaşkanı olan Evren'le birlikte, askerler siyasal gelişmeleri yakından izledi, ancak siyasette artık daha açık hale gelen Müslüman etkisine karşı harekete geçmediler. Yeni siyasal partilerin oluşturulması cumhuriyet tarihinde ilk defa açıkça İslamcı olan bir partinin, Refah Partisi'nin, kurulmasının yolunu açtı. Son yirmi yılda toplumda meydana gelen değişimler büyük çoğunlukla tek bir kişi etrafında odaklanmaktadır: Turgut Özal (1927-1993).[12] Özal'ın liberal politikalarının sonucunda oluşan ekonomik, sosyal ve kültürel ortamın ürünüdür.[13] Özal'ın başlattığı reformlar toplumda geri dönüşü olmayan bir değişimin başlangıç noktası oldu. Özal, 1993'teki ani ölümünden sonra Atatürk'ten bu yana hiçbir siyasetçinin elde edemediği simgesel bir statü kazandı. Özal "1970'lerde özel sektörde başarılı bir yönetici olmuş, onun ekonomideki liberalleşme politikalarını takdirle karşılayan büyük iş çevreleriyle sağlam bağlar kurmuştu" (Zürcher 1993:197); ayrıca, onun Nakşibendi tarikatına bağlı bir üye olduğu da resmi bir sırdı. Turgut Özal'ın Nakşiben-

di tarikatındaki ideolojik ve teolojik geçmişi, hâlâ siyasette aktif rol oynayan ve kendisi de Nakşibendi olan kardeşi Korkut Özal tarafından yazılan bir makalede yansıtılmıştır (1999). Bu metin genelde Sufiliğin siyasi yönlerine değinmekten uzak durmaktadır; ancak sonlara doğru bu konuya da temas etmektedir (1999: 175 vd). Korkut Özal'ın kendisi, bütün ailenin bağlı olduğu "hoca efendi"nin, ünlü Nakşibendi lideri Mehmed Zahid Kotku'nun onay vermesinden sonra 1973 seçimlerinde Milli Nizam Partisi ve Milli Selamet Partisi'ni desteklemeyi kabul etmişti. Müzakereler Korkut Özal'ın makalesinde yer almaktadır. Gazeteci Nicole ve Hugh Pope'un modern Türk siyasetini konu alan kitaplarında (1997: 163 vd), üniversite yıllarında ve çalışma hayatlarının başında Özal kardeşler, Necmettin Erbakan ve Süleyman Demirel arasındaki ilişkiye dikkat çekilmektedir. Bu ilişkiler hem bağlılık, hem de rekabete dayalıydı, ancak söz konusu kişilerin dördü de siyasi hayattaki İslam'ın yeni görünürlüğü açısından merkezi birer figür olmuştur. Özallar Nakşibendi müridleridir, Demirel Nakşibendi tarikatından ayrılarak bir fraksiyon oluşturan Nurcularla ilişkilendirilmiştir ve eski başbakanlardan biri olan Erbakan, Nakşibendi kollarından biri tarafından yönetilen İstanbul'daki İskender Paşa cemaatiyle yakın ilişkiler içerisinde olmuştur.

Sivil hükümetin 1983'te Özal'ın başkanlığında yeniden göreve gelmesinin ardından, başbakanlığı ve cumhurbaşkanlığı sırasında kendisine ilişkin çok farklı değerlendirmelere rağmen Türkiye'nin yaşadığı geri dönüşü olmayan değişimi kimse inkâr etmemektedir.[14] Birçok şeyin yanı sıra bu dönüşümler ve açılışlar, kültürel çeşitlilik ve karmaşıklık konusunda yeni bir tutumun oluşmasına yol açtı. Kemalist Türk kimliği dışındaki etnik, dini, sosyal ya da siyasal ideoloji ve kimliklerin daha açıkça dile getirilmesiyle birlikte devlet merkeziyetçiliği temelden sorgulanmaya başlandı. Bu büyük değişimler bazen açık şiddetli çatışmalara, bazen de daha simgesel karşı çıkışlara yol açtı. Dahası, değişimler –en azından genç kuşak arasında– daha büyük bir hoşgörü eğilimini ortaya koydu. Yaşın sağlam bir analitik kategori olmamasına karşın daha genç kuşakların kendi tercihleri ya da devletin güvenliği söz konusu olduğunda çeşitliliği mutlaka bir tehdit olarak algılamamaları, farklılıklarla baş etmeye daha hazır oldukları izlenimini vermektedir.

Eğitim Kemalist devrim programlarının köşe taşını oluşturmuştur. Akılcılığın ve aydınlanmanın yararlarına güvenme duygusunu, ulusu yeniden biçimlendiren etmenler arasında en çok eğitim üstlenmiştir. Nilüfer Göle şöyle yazmaktadır: "İslami benliğin yeni tanımının kökünde, laiklik tarafından bastırılmış dindarlık vardır ve bu öz modernleşmenin yıktığı geleneklerin yeniden keşfedilmesinde aranmaktadır" (Göle 1997b:89). Devlet denetimli eğitimin amacının, her şeyden önce iyi eğitimli kişilerin homojen hale getirilmesini sağlamak olduğu unutulmamalıdır. Özal'ın ulus ötesi ekonomik liberalizmi ile Müslüman hareketin farklı görünümlerde ortaya çıkması arasında bir paralellik vardır. Çok farklı açılardan bu iki süreç, özel teşebbüsün teşviki ve dinin görünür hale gelmesi, 1970'lerdeki sağ-sol kutuplaşmasıyla karşılaştırıldığında, Türkiye'de çok daha parçalı bir siyasi yapıya neden olmuştur –bu belki her zaman parti politikaları anlamında olmamıştır; ancak kesinlikle siyaset hayatının gerçekte ne anlama geldiğinin halkın daha geniş kesimlerince anlaşılmasıyla ilgilidir. Daha çok kişinin başta İngilizce olmak üzere yeterli yabancı dil bilgisine sahip olmasıyla, laiklik taraftarları ile bilinçli Müslüman entelektüellerin paylaştığı ortam, yalnızca eleştirel bir gelenekle yazma ile tartışmak için basın ve kamuya açık diğer forumların avantajlarını keşfetme seçenekleri için ortak bir zemin oluşturmakla kalmaz; aynı zamanda, çağdaş düşünürlere yapılan ve *Bildung* denen kültür mirasının yapısını biçimlendiren atıflar, onların ortak entelektüel mülkünü oluşturur. Dolayısıyla, eğitimli İslamcılar iki açıdan karşı eliti oluşturmaktadır. Onlar, egemen laik söyleme bir alternatif sunmuşlar ve geleneksel dinbilimden çok uzak bağlamlara yapılan atıfları dini tartışmalara sokmuşlardır. Kabul edilmeli ki, birincisi, Müslüman söyleme tam bir postmodernizm eklemek kadar korkutucu bir proje değildir.

Ne var ki radikal İslamcı entelektüeller, hem sıradan eylemciler, hem de dindar olmayan entelektüeller ve akademisyenler için türlerine az rastlanır örneklerdir; dindar olmayan entelektüeller radikal İslamcıların çalışmalarını okur, onlar hakkında yorum yapar, ama kendi akademik yazılarına bu çalışmaları neredeyse hiç dahil etmezler. Bu bakış açısıyla, İslam entelektüellerinin durumu cam hücrede hapsolmaya benzetilebilir. Dindar olmayan Türklerin bakışıyla, onları sosyal ve entelektüel sürecin semptom-

ları olarak gözlemlemek ve çözümlemek ilginç olabilir; ancak radikal İslamcı entelektüellerin normatif çıkış noktası, teorik kavramların karşılıklı değiş tokuşuna bir engel olarak kalacaktır. İslamcılar ve onların fikirleri birçok akademisyenin çalışmasında incelenmiştir, ancak iddialı bilimsel analizlere teorik göndermeler olarak karşımıza çıkmaz bu fikirler.

Korumacı politikaların karşısında küresel ekonomiyi herkesten daha çok destekleyen, izleyen ve kültürel püritanizm yerine uluslararası ilişkileri önemseyen Özal, Avrupa'yla daha yakın bağlar geliştirilmesi gerektiğini de savunuyordu. Başbakan olduğu 1987'de Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne tam üyelik için yaptığı başvuruya imza attı (Lundgren 1998). Özal'ın bu konudaki *Turkey in Europe* adlı kitabı (*Avrupa'daki Türkiye*; genişletilmiş İngilizce basımı 1991'de yayınlandı), eski Kemalist ideallerin 1980'lerde nasıl yorumlandığını ve dönüştürüldüğünü gösteren iyi bir örnek olarak değerlendirilebilir. Kitabın kronolojisi, Kemalist ruha uygun biçimde, uygarlığın kurucuları olarak Anadolu'nun ilk yerleşimcileri olan Hititlerle başlamakta ve Türkiye'nin üyelik başvurusuyla son bulmaktadır. Böylece tartışma, Avrupa ve Türkiye'nin ortak bir antik tarihi paylaştıkları ve bunun Türkiye'nin üyeliğe kabulüyle pekişeceği ekseninde inşa edilmektedir. Asıl büyük yenilik İslam konusundaki giriş olmuştur; Özal, kendisine göre, İslam ve laiklik arasında bir çelişki olmadığını iddia etmektedir: "İddia ediyorum ki, Müslümanlar, ümmet olmaktan çıkıp gerçek evrensel hümanizme varmak için yalnızca bir adım atmaya ihtiyaç duymaktadır ve bu adım laikliktir" (1991: 288); yani başka bir deyişle İslam, Türklerin demokrasiyi kavramalarının yolunu hazırlamıştır. Aynı şekilde Özal "İslam'ı din olarak değil gözü dönmüş bir ideoloji olarak kullanma çabaları" (1991: 283) tanımıyla radikal İslamcılığı da reddetmektedir. Başka bir ifadeyle, dinin siyaseti etkilemesinin bir sınırı olması gerektiğini vurgulamaktadır. Türkiye'nin şartlarını yakından bilen okurların buradan çıkarması gereken gizli mesaj, Nakşibendilerle yakın ilişkisi olan Özal'ın bu konuyu nasıl ele almak gerektiği konusunda örnek alınması gerektiğidir. Turgut Özal hiçbir zaman kişisel dini inancını ya da muhafazakâr tarikat çevreleriyle bağlarını kamuya duyurmamıştı; dolayısıyla dini çağrışımlı argümanlardan yalnızca uygun olanları kullanmakta serbestti.

1989'da ANAP başkanı olarak Özal'ın yerine geçen Mesut Yılmaz[15] o dönemde gitgide büyümekte olan İslamcı partinin ana rakibi olma rolünü üstlendi. Saldırgan bir tutum takınarak, İslamlaştırma girişimlerine karşı ANAP'ın bir kale oluşturacağını vurguladı. Turgut Özal'ın tam tersine Yılmaz'ın siyasal imzası, İslam karşıtı tavrı oldu. Bununla birlikte, mecliste partiyi temsil eden erkeklerin aynı zamanda çoğunlukla Nakşibendi olmak üzere çeşitli İslam çevrelerinde aktif görev aldıkları herkesçe biliniyordu. 1990'ların ortasında, ANAP ve merkez sağın diğer büyük partisi olan Doğru Yol Partisi (DYP) arasında doğal görülen işbirliği başarısızlıkla sonuçlandı. Yılmaz ve DYP lideri olan Tansu Çiller arasındaki şiddetli kişisel çatışmalar sonucunda sağlam bir merkez sağ koalisyonun oluşumu imkânsız hale geldi; ancak iki siyasetçinin düşmanlığı daha önce imkânsız olarak görülen İslamcı Refah Partisi ve merkez sağ arasında bir işbirliğine zemin hazırladı (Pope ve Pope 1997:302 vd). Bu dönem boyunca Çiller, partisine ilgi duyan İslamcılara kapısının açık olduğunu açıkça göstermek için ara sıra başörtüsü takmış durumda cami ziyaretlerinde görüntülendi. Turgut Özal "gizli bir derviş"ti, oysa Çiller koalisyon sürdüğü müddetçe İslam yanlısı olduğunu göstermek için bazı zayıf girişimlerde bulundu; kampanya gezilerinde yerel camileri ziyaret ettiğinde, bu politikası popüler basın tarafından alaya alındı.

Günümüzde Türkiye'deki dini gruplar siyaset sahnesinde kesinlikle daha çok boy göstermektedir. Radikal İslam ortaya çıkmıştır ve dinin siyasete oranla önceliğini vurgulamaktadır. Her şeyden önce şeriat talep eden yandaşlarının sayısı fazla değildir; evrenselliğe ve hegemonya taleplerine eğilim duyanlar da vardır. Böylece, yerel gruplar iki arada bir derede kalmışlardır ve otoriter eğilimler ile yeni kazanılmış özgürlükler arasında kendilerine bir yol bulmaya çalışmaktadırlar.

Modern Türkiye'de İslam'ın rolü konusundaki incelemelerde postmodernizmin etkisi de açıkça görülmektedir (Sayyid 1997; Yeğenoğlu 1998). Genellikle entelektüeller Kemalizmin ve diğer pozitivist ve evrenselci ideolojilerin talepleri konusunda kaygılarını dile getirmektedir (Göle 1996b). Türkiye'deki İslamcı dinbilim üzerinde postmodernizmin ne kadar etkili olduğu, postmodernizmin yalnızca halka açık tartışmalarda din-

dar olmayanlar karşısında takınılan bir tavır olup olmadığı sorusu gibi, ucu açık bir sorudur (Eickelman 1998:81 vd). Bu söylemde, Kevin Robins'in "bastırılmışların dönüşü" (1996a:72 vd, 75 vd) deyiminin kapsadığı kişilere anlaşıldığı kadarıyla yer yoktur. Bazı entelektüel İslamcı düşünürler görelilik tartışmalarından, pozitivizmin eleştirisinden ve Saktanber (1994) ile Sarıbay (1994) tarafından analiz edildiği şekliyle sivil toplumun gelişmesinden etkilenerek öne sürdükleri argümanlarla kendi varlıklarını meşrulaştırmaktadır. Bu tür bir tutum, Türkiye'deki modernizmin hiçbir zaman yapamayacağı bir biçimde, bireysel inancın entelektüel çerçevesini oluşturabilir. Sonuç olarak, Jacques Derrida ve Judith Butler'ın yazılarındaki gibi farklılık ve çeşitliliğe odaklanmanın her zaman "tevhid"le (Müslümanlıktaki temel birlik kavramıyla) çatışıp çatışmayacağı sorusu da kaçınılmaz olmaktadır.

Bu çalışmada, 1920'ler sonrasında resmi Kemalist politikasını belirtmekte etiket olarak kullanılan yüksek modernite ile geç modernite (Fornas 1995) kavramları arasında kesin bir ayrım yapılmaktadır. Başka bir deyişle, Türkiye'deki yüksek modernite, özellikle eğitim alanındaki büyük ölçekli gelişme programları aracılığıyla, devlet tarafından yaygınlaştırılan bir ideoloji olarak modernizmi içinde barındırmaktadır. Eğitim projesi, başarısızlığa uğramasına rağmen hem dindar olmayanlar arasında, hem de Müslüman çevrelerde gelişmenin sembolü olarak varlığını sürdürmüştür. Anthony Giddens'ın terminolojisiyle modernite "geleceğe dönüktür"; Giddens: "öyle ki, 'gelecek' gerçeklere dayanmayan model statüsüne sahiptir" der (1991: 177). Geç modernite kavramı 1990'larda insanların günlük hayatlarında yaygın olan gerçek koşullara atıf yapmak için kullanılmaktadır. Geç modernite terimi, sürekli devinim içinde olan bir grubu kavrama çabasındaki Alberto Melucci'nindir. Vakıf eylemcileri bilinçli Müslüman, Sufi müridi, kadın eylemci ve hayırsever olarak kolektif kimliklerini, diğer kadın gruplarına, yerel dini kurumlara ve dinle ilişkili olmayan çoğunluğa bakarak yeniden tanımlamışlardı. Bu nedenle, sosyal hayat şartlarını tarif etmek için Bryan S. Turner'in terimini kullanırsak, incelenen grubun üyeleri "örgütlenememiş kapitalizm" durumunda yaşarken çelişkili olarak algılanabilecek biçimlerde davranmaktaydı; günlük hayatta üstlendikleri farklı roller farklı standartların oluşmasına neden olmuştu.

## Laiklik ve Dinin Sözde Çöküşü
## Geç Moderniteyi Yönlendirmek

Geleneksel Aydınlanma sonrası laiklik imgesinde, toplum uzun süreli eğitimle ve ayrıca bir akılcılık duygusuyla aynı çizgide geliştikçe, dinin kamusal alanda daha az görünür olma anlamında gerilemesi şart koşulmaktadır (Casanova 1994: 25 vd). Bu gelişmenin yalnızca tek bir yönde ilerlediği düşünülüyordu. Laiklik 1937'den itibaren Türkiye anayasasının ayrılmaz bir parçasıdır; cumhuriyetin temellerini oluşturan ilkeler olan "altı ok"tan biridir. Kemalizmin erken döneminde laiklikle harmanlanan "tarihsel efsaneler yaratmaya yarayan aşırı milliyetçilik, yeni milli kimliğin oluşturulmasında başlıca araç olarak kullanıldı ve böylece birçok anlamda dinin yerine geçmesi planlandı" (Zürcher 1993: 189). Ancak, aynı anda hem otoriter --özellikle 1940'larda halk desteğini gitgide kaybeden—bir rejim kurulması, hem de popüler İslam'ın bastırılmasıyla İslam'ı siyasallaştırdılar ve bir muhalefet aracına dönüştürdüler." Erik Zürcher önemli bir konuya dikkat çekerek devam etmektedir: "Popüler dine karşı çıkmakla Kemalistlerin halkla bağlarını kopardıkları iddia edilebilir" (Zürcher 1993: 200 vd). Bu araştırma sırasında gerçekleştirilen saha çalışması süresince hangi Müslüman gruba ya da temsilciye sorulsa, o grup ya da kişi, devleti düşman ya da rakip olarak değilse bile, en azından yerel eylemlere müdahale etmek için gerekli araçlara –ve yasal haklara– sahip bir denetim otoritesi olarak algılıyordu. Devlet, herhangi bir anlamda, koruma, maddi kaynak ya da kimlik sağlayan bir organ olarak görülmüyordu.

İslamcılık Kemalist modernite projesine meydan okumuş, dinin laik tanımlardaki gibi özel bir konu olduğu –dinin kamusal hayattan, çalışma hayatından ve üretimden ayrılarak "eve" ait olduğu– fikrine karşı çıkmıştır. Bunun yerine din ve toplum arasında tamamlayıcı bir ilişki olduğu iddia edilmiştir. Temel sav, Allah'ın bir (tek) olduğudur ("tevhid" kavramı ki hiçbir şey –düşünce, söz, eylem– buna ters düşemez); bundan dolayı Allah'ın kanunu olan şeriat da tektir ve hiçbir dünyevi kanun onun yerini alamaz. Batı Avrupa'da, Fransız Devrimi sonrasında, laikleşmenin ve modernleşmenin nihai amacı dini ve siyaseti birbirinden ayırmaktı. Modern

ve aydın kişiler için din özel bir konu olmalıydı; böylece dinin anayasal özgürlüğü daha genel anlamdaki liberal özgürlük düşüncelerinin simgesi haline geldi. Çoğu Avrupa ülkesinde dinin özel hale gelmesi için kullanılan yöntem, kurumsal farklılaşma ve dinin belirli toplumsal alanlarda örgütlenmesiydi (Casanova 1992, 1994). Böylece ibadet mekânsal açıdan tanımlanmış oluyordu. Ayinler ve törenler uygun şekilde tasarlanmış alanlarda ve odalarda yapıldı; toplumun gözü önünde yapılmaz oldu.[16] İbadete ayrı bir mekân sağlama çabası, batı yarımkürede (kavramın coğrafi anlamıyla) ya da modernitenin (sömürgeler, misyonerler ve kapitalizm aracılığıyla) ihraç edildiği dünyanın diğer bölgelerinde birçok modernleşme projesinin özelliği olmuştur. Başka bir ifadeyle, bunların arkasında yatan düşünce, modern toplumun dini fikirlerle yönetilmediğini göstermektir.

Aydınlanma ideolojisi 19. yüzyıl gibi erken bir dönemden itibaren birçok entelektüel için yol gösterici olmuştu. Yurtdışında eğitim gördükten sonra laiklik, bireysel özgürlükler, basın özgürlüğü ve kadınların özgürleştirilmesi fikirleriyle geri dönmüşlerdi. Bu erken dönem entelektüelleri ve 20. yüzyıldaki ardılları Avrupa modeline göre yapılandırılan yükseköğretim sisteminin omurgasını oluşturdular. Bu çevrelerde "aydın" kelimesi onursal bir sıfattı. Türkiye'de kamusal açık mekân cumhuriyeti onurlandırmak için tasarlandı; cumhuriyetin anıtları, her zaman sanatsal ifade anlamında olmasa da, taşıdıkları mesajlar açısından moderndir. Yeni kurulan cumhuriyet, ulus belleğinin deposu olma bakımından İslam ve Osmanlı mirasıyla rekabet etmeye başladı.

Bugün Türkiye'de gözlenenlerin paradoksal olduğu düşünülebilir. Bir yandan din her zamankinden daha özel bir şeydir. Özel ve kamusal dinler konusundaki bir tartışmada José Casanova'nın işaret ettiği gibi, siyasallaşmış dini hareketlerin gelişiminde son yirmi yıl önemli bir dönüm noktası olmuştur. Modernleşmenin (kentleşme, eğitimin yaygınlaşması, kitle iletişim araçları, iletişim teknolojileri vb) etkisiyle dini bir hayat tarzı seçilmesi söz konusu olduğunda bireyler daha fazla seçeneğe sahiptir. İslamcı karşı-elitin gelişimini incelerken Nilüfer Göle bu karmaşıklığın dini cemaatler içinde bir tür dinden bağımsızlığa neden olduğunu iddia etmekten çekinmemektedir: "Akılcılık, bireyselcilik ve eleştirel düşünce, modern eği-

tim aracılığıyla oluşan İslamcı elit için bağımsız değer göndermeleri olarak ortaya çıktığında, dinden bağımsızlık süreci başlamıştır" (1996b: 39). Bugün, bu süreç başlamakla kalmamıştır, artık bir gerçektir; yalnızca elitler düzeyinde değil, ayrıca gitgide büyüyen ve bireysel olarak seçtikleri dini ifade tarzlarını dile getirmek için kodlara, çevrelere ve diğer simgesel ifade biçimlerine bugün genelde ulaşabilen orta sınıf düzeyinde de.

Türkiye'de kırsal alanda yaşayan kişiler ile aynı köyden göç edip Almanya'da yaşayan kişilerin dini hayatlarını karşılaştırırken, Werner Schiffauer değişim süreciyle ilgili bazı önemli gözlemlerde bulunmaktadır. Fırsatlar ve seçeneklerle dolu kent ortamında bazı değerlerin varlığını gösterebilmek uğruna (ki bu değerlerin ibadet hayatına derin bir etkisi vardır), kişisel ifade biçimleri ve kişinin kendini çevresine nasıl sunduğu gitgide önem kazanmaktadır. Batı'daki göçmen Müslümanların din ve toplum arasında tamamlayıcı bir ilişki olduğunu iddia etmeleri zordur; bunun yerine "kişinin kendisinin İslamlaşması" söz konusudur (1988:155). Daha yakın dönemde Barbara Metcalf (1996) diasporadaki topluluklarda günlük ibadet için İslami mekânın nasıl oluşturulduğunu irdelerken Schiffauer'in temasını ele almıştır. Laikliğin ana topraklarında (İskandinavya, Hollanda, İngiltere ve Almanya'nın Protestan kısımlarında) birçok Müslüman grup ibadet için kamusal mekânı yeniden ele geçirmeye başlamıştır. Schiffauer ve Metcalf göçmen grupları inceleseler de, Türkiye'deki birçok aktif Müslümanın, genelde dindarlığa fazla eğilimli olmayan toplumla karşılaştırıldığında, kendisini söylem düzeyinde de olsa diasporada tanımladığı unutulmamalıdır. İslamcı hareketin kendini nasıl gördüğü konusunda çoğu kez retorik bir eğilim vardır: Kendilerini hem gerçek Müslüman-Türk mirasının temsilcisi olarak görürler, hem de siyasal gelişmeler yüzünden marjinal kalmışlardır. Geleneksel Müslüman kimlikler kentleşmenin geç modern biçimleriyle karşılaştığında, "kişinin kendisinin İslamlaşması" olası bir değişim olarak gözükmektedir. Tek kalıp yoktur bu konuda. Bugün ne kimlik, ne de ibadet biçimleri belli yerlere bağlıdır; bunun yerine yeni mekânlar oluşturulmaktadır.

Birkaç bakımdan, daha önce marjinalleştirilmiş olan dini gruplar çevrelden ilgi alanlarının merkezine geçmişlerdir. Devlet kontrolündeki

radyo ve televizyondan, ulusal ve uluslararası kanalların çoğalmasına doğru gelişen kitle iletişim araçları bu bağlamda önemli bir rol oynamaktadır. Çeşitli Alevi dernekleri gibi farklı gruplar ve İslamcı kadınlardan oluşan farklı birliktelikler genelde dindar olmayan toplumla ve geleneksel Sünni cemaatle ilişkilendirildiğinde "öteki" olma halini paylaşmaktadır.

## Belli Başlı Bir Sosyal Hareketin Parçası Olarak Bir Geç Dönem Modern Mahalli Sufi Grubu

Gündelik ibadet olarak Sufilik, bugün ne yazık ki çoğunlukla doğru dürüst algılanamamaktadır; çünkü insanlar bu konuyu ya oryantalist romantizmden etkilenerek ya da Kemalist önyargılarla saptırılmış bakış açılarıyla düşünme eğilimindedirler. Bu çelişkili ve yanıltıcı düşüncelerin sonucunda, Sufi grupların muğlak ve çelişkili görüntüleri tekrar tekrar üretilmektedir. Uzun bir süre, Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun *Nur Baba* (1922) adlı romanındaki ortam, tarikatlarda sürdürülen geri ve batıl inançlara gömülmüş hayatların önyargılı prototipi oldu. Bektaşi dervişleri hakkında sözlü olarak aktarılan şakacı hikâyelere dayanan bu roman, tarikat üyelerinin yeni kentleşmiş Anadolu köylüleri olduğunu ve tekkelerinin yozlaşmanın ve gericiliğin yuvası haline geldiğini anlatan sıradan aşağılayıcı klişeleri sürdürmektedir. Bu projenin amacı kadınların kamusal hayatta uygun mekânlar olarak tarif ettikleri yerlerde sürdürülen dini faaliyetlerdeki yerlerini incelemektir. Elinizdeki kitap, herkesin kafasındaki, batıni düşüncelere dalarak kendinden geçmiş Sufi görüntüsünü çürütmeye çalışmaktadır. Kitap, daha geniş bir İslamcı hareketin içinde bir öğe oluşturan kadınlar tarafından örgütlenmiş ve iyi düzenlenmiş bir girişimi sunmayı amaçlamaktadır.

Bryan S. Turner (1990: 11) "Modern karşıtı olmadan da (burjuva sivil toplumunun başarılarını, başka bir deyişle *Gesellschaft*'a [toplum] dayalı sosyal ilişkilerin başarılarını reddetmeden de) postmodern olunabileceğini (ama *Gemeinschaft* [cemaat] nostaljisi duymadan)" yazmıştı. Biz buna, söyleminde modern karşıtı olsa da ve kilit sözlü araçlardan biri olarak nostaljiyi kullansa da, günümüz Türkiye'sindeki dini eylemciliğin geç dönem modern toplumun sunduğu kültürel ve örgütsel fırsatları bünyesinde barındırdığını ilave edebiliriz. Başka bir bağlamda, bugünkü dini hareketle-

rin birçoğundaki evrenselcilikle karşılaştırıldığında postmodernitenin çoğulculuğunu ve göreceliğini tartışırken Turner şöyle yazmaktadır: "Bu nedenle köktencilik, modernitenin postmoderniteye karşı kültürel savunmasıdır" (Turner 1994: 78). Turner'ın tarihin çok çiğnenmiş yolunu iyice özümsemek için harcanan ortak çabayı ve daha iyi bir gelecek için ortak umutları önemsemesi Müslüman eylemcilerin koşullarını kavramaya çalışırken yararlı olsa da, kadınların Müslüman sivil toplum örgütlerini kendilerine esas alırken bu örgütlerle diyalog kurma fırsatlarını vurgulamak için, 1990'lar Türkiye'sinin irdelenmesinde geç modernite kavramını kullanmak belki daha geçerli olacaktır.

Bu durumda, Alberto Melucci'nin karmaşık toplumlarda sosyal hareketlerin incelenmesinde bireysel ihtiyaçlar sorununun da göz önüne alınması gerektiğine dair savları cazip görünmektedir. *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society* (1989; Bugünün Göçebeleri: Çağdaş Toplumda Sosyal Hareketler ve Bireysel İhtiyaçlar) başlığını taşıyan ve çeşitli makalelerinin derlemesinden oluşan kitabında Melucci, sivil toplum örgütlerinin ortaya çıkması gibi sosyal bir olgunun, tamamen farklı bir mantıkla çalışmalarından dolayı geleneksel anlamda siyasal olarak yorumlanamayacak birtakım duygusal ve sembolik ilişkilerden oluşan boyutlara sahip olduğunu vurgulamaktadır. Yazar, bu fiili ilişkilerin, dini karakterdeki sosyal hareketler incelenirken, köktenci olarak değerlendirilmeleri gerektiğinin ısrarla altını çizmektedir. Melucci'nin yaklaşımına göre, dindar kadınların eylemci hareketleri hem bir akımın parçası, hem de vakfın bir örgüt olarak etkisini gösteren eylemler olarak düşünüldüğünde üç temel kazanım göze çarpmaktadır.

Melucci, makro ve mikro düzeydeki analizleri birleştirir; küresel süreçleri ve büyük siyasal değişimleri yalnızca ulusal olarak düşünmez; bunun yerine belirli yerel anlamlarda ve yorumlarda ısrar eder. Dolayısıyla, açık retorik çatışmalar kemikleşmiş olarak kabul edilmez; bunun yerine çeşitliliğin karmaşıklığı vurgulanır. Liberal pazar ekonomisi Türkiye'ye yalnızca daha küresel bir ekonomi getirmemiş, aynı zamanda kültürel ve ekonomik değişimlerin de yolunu açmıştır. Küreselleşmenin canlanışını izleyen göreli ortam, daha katı bir nitelik taşıyan ulus-devlet kimliğine birçok yönüyle ters

düşmektedir. Günümüzdeki hızlı değişimin karmaşıklığını denetim altında tutma çabalarını irdelerken Melucci "günlük yaşamın demokratikleşmesinden" söz etmektedir. Geç modernitenin sosyal hareketleri, bireylere kendi aralarındaki sosyalleşmenin modellerini, ayrıca özgürlükleri ve göreliliği sağlam kimliklere dönüştürmenin kurallarını sunmaktadır. Bu süreçler küçük grupların otoriter özelliklerini nadiren ortaya çıkarır. Kadın gruplarından oluşan ağların çok hızlı harekete geçebilme yeteneğini nasıl kazandıklarını yıllar boyunca gözlemledim. Giriş bölümünde değinilen imam-hatip okulları lehine ya da İstanbul'un o dönemdeki İslamcı belediye başkanı Recep Tayyip Erdoğan lehine düzenlenen gösteriler bu anlamda iyi birer örnektir. Genç İslamcılar 48 saat içinde 50.000 göstericiyi bir araya getirmeyi başarmakla kalmadı, ayrıca onları yürüyüş kollarında iyi tasarlanmış flamalar ve afişler taşıyan, cinsiyete göre bölünmüş saflar haline sokabildiler. Melucci ayrıca oluşturduğu analitik çerçevede eşzamanlı ve artzamanlı öğeler üzerinde durur; bu da insanların bugünle ilgili yorumlarının incelenmesinde tarihin önemini öne çıkarmaktadır. Yukarıda da değinildiği gibi yerel bağlamdaki meşruiyetin doğrulanışında tarihin aynası büyük bir önem taşımaktadır. Üçüncü olarak, Melucci için değişkenlik anahtar terimdir; dinin özelleşmesinin sonuçları Peter Beyer'in dinin görelileşmesi tartışmalarında daha ayrıntılı irdelenmiştir (Beyer 1994: 97 vd). Tutarsız ya da paradoksal bulunarak yanlış anlaşılmamak için tek tek bireylerin hareketleri, Featherstone'un terimiyle "meta-işaretler"in [*commodity-signs*] değişim ve seçimleriyle aynı hizaya sokulmaktadır. Aynı günde, bireyin dini kimliği, temel özellikleri çok farklı olan birkaç durumla karşılaşabilir ve kimliğin muhtemel ifadeleri bir durumdan diğerine belirgin bir biçimde değişebilir.

Sosyal hareketler araştırmalarına katkılarına rağmen Melucci –son dönemdeki küresel değişimin diğer kuramcıları gibi– geç modern toplumunda dinin anlamını ararken farklı toplumsal cinsiyetlere gözünü kapamaktadır (C. Scott 1995). Bu kitapta yer alan kadınlar programlarını planlarken ve savunurken iki cephede birden savaş vermek zorunda kalmışlardır: Hem Müslüman erkek egemen topluluk ve bu topluluğun gelenekselci teamülleriyle, hem de genel olarak toplumun dindar olmayan kesimleriyle savaşmışlardır. Bu kadınlar yerel dini otoritelerle, Diyanet İşleri Baş-

kanlığı'nın resmi temsilcileriyle ve daha az resmi olan imamla ve hocalarla, ayrıca devletin ve belediyenin temsilcileriyle başa çıkmak zorundaydılar.

Söz konusu bağlamda bu kadınlarla karşı karşıya geldiğim andan itibaren aklımdan hiç çıkmayan başlıca sorular şunlar oldu: Çevrelerinde ibadet biçimlerine nasıl meşruiyet kazandırdılar; eylemlerini sürdürürken otoriteyi korumayı nasıl başardılar? Zaman, örgütlenme, katılımcılar, dinbilim ve efsanelere dayanan tarihin aktarılmasında olduğu gibi toplumdaki değişimler elbette ki ibadet hayatının bütün aşamalarında etkisini göstermektedir. Bu çalışmada incelenen konular zikir töreninin kendisiyle ve kadınların bağımsız tavırlarıyla ilgilidir. Günümüz Türkiye'sinde İslam'ın oynadığı rolle ilgili tartışmalı sorunlar bu konularla bağlantılıdır. Devlet otoritesi ve dini gruplar arasındaki ilişki, ayrıca laikliğin statüsü yalnızca bu saha çalışması bağlamında bir siyasal mesele olarak tartışılmamıştır; ayrıca akademik dünyanın içinden daha teorik bir bakış açısıyla ele alınmıştır.

### Bireysel İhtiyaçlar ve Yeni Kimlikler

Saha çalışmasının başladığı dönemde sosyo-ekonomik liberalizm bağlamındaki gelişmelerin on yıllık bir geçmişi olduğu için İstanbul'daki Müslüman kadınların oluşturduğu ağların incelenmesinde üç konu ön plana çıkmıştır: Ulaşılabilirlik, görünürlülük ve hareketlilik.

Bu çalışma dikkatini ibadet eden bireylere yoğunlaştırmaktan çok, İslamcı hareketle az çok açık bağlantısı olan pek çok küçük Müslüman kadın grubundan birine odaklanmaktadır. Sosyal biyografilerin amacı konusunda Edmund Burke'un tanımını ödünç alırsak, bu kitap "sosyal yapılar ve süreçler arasında yön bulmaya çalışan bireylerin tuttuğu karmaşık yollar ile toplumları sürekli dönüşüme uğratan tarihsel süreçleri düşünmek için alternatif bir gözlem noktası sağlayan kültürel etkileşimleri" incelemektedir (1993: 6).

Bu çalışmadaki bireyler aslında bazen açıkça çatışan, bazen de ortak çıkarlara hizmet eden kişiler olarak hareket etmektedir (Mellucci 1996a:171 vd). Bununla birlikte, belli bir grubun hayatını kaleme alma niyetim göz önünde bulundurulursa bu kitap bir biyografi, küçük bir vakfın biyografisidir. Bu grup, sıradan kadınların kendi yerel çevreleriyle ve daha geniş

Müslüman topluluklarıyla günlük etkileşimlerinden doğan eylemlerini, başka bir deyişle, belli bir ulusal ve yerel bağlama oturtulmuş, yaşayan bir deneyim olarak Sufiliği inceleyebilmek için seçilmiştir. Her iki bağlam da, bilgi veren kişiler tarafından genellikle sağlam kategoriler olarak nitelendirilmiştir; ancak her ikisi de küreselleşmenin etkisi altında kalmıştır.

Türkiye'deki Sufi kadınlarla ilgili projeyi sonuçlandırdığım, tecrübelerimi genişlettiğim ve günümüz kadınlarıyla gerçekleştirilen bir alan çalışmasını da bunlara dahil ettiğim için kendimi şanslı hissediyorum. Umarım bu çalışma benim ikili niyetime açıklık getirir: İbadet ve sosyal uygulamalarla bağlantılı olarak metinlerdeki ve söylemdeki ifadeler arasındaki karşılıklı etkileşimleri incelemek. 1972'de Elizabeth ve Robert Fernea şöyle yazmıştı: "Müslüman kadınların ibadetindeki en kamusal yönlere dair bilgiler azdır; kadınların herkesin gözünden uzak dini faaliyetleri hakkındaki malzeme daha da azdır" (Fernea ve Fernea 1972: 386). İlginin giderek artmasına karşın bu ifade bir ölçüde hâlâ doğruluğunu korumaktadır. Aşağıdaki tartışmaların, dinin buyruğu altındaki Müslüman kadınlar ve onların ibadet hayatı hakkında akademik bilgi havuzuna bazı katkılarda bulunacağını umuyorum.

## Sahanın Dışında

Bir saha çalışmasının başlangıcı ve planlanışı her zaman belirsizlikler, kuşkularla dolu bir dönemdir. Saha çalışmasını noktalamak daha da zordur. Durmak için en uygun zaman hangisidir? Sonu hangi şartlar belirleyecektir? İlk karşılaşma belirgin bir olaydır; her iki taraf da hatırlar bu olayı; birlikte sürdürülen anlatının bir parçasıdır. Ancak çalışma sırasında bilgi verenlerle dostça ilişkileri sürdürürken ve belirli bir alana duyulan ilgi devam ederken, akademik bir çalışmanın bitişini belirlemek karmaşık bir sorundur. Son çalışma günü hangi gün olacaktır?

### Şubat 1997'deki Kadife Darbe
### Devlet Otoritesi ve Yerel Uygulamalar

Birçok antropolojik çalışma ilk buluşmayla, araştırmacı ile sahanın ilk önemli karşılaşmasıyla başlar. Ancak, bu kitaptaki tartışmalar, hocaları onuruna Gönenli Mehmet Efendi Vakfı adıyla bir hayır kurumu kuran ka-

dınlarla en son –umarım nihai olmayan– karşılaşmamdan başlayacaktır. Saha çalışmalarına bir çizgi çekip kitabın metnini yazmaya karar verdiğimde, İstanbul'a tekrar dönmeye ve siyaset sahnesindeki değişimlerin yerel dini hayat açısından ne tür sonuçlar doğurduğuna bakmaya niyetlendim. Neredeyse bir yıllık bir aradan sonra Nisan 1998'de kısa bir ziyaret için tekrar İstanbul'a geldim. O dönemde Deniz Kandiyoti şöyle yazmaktaydı: "Müslüman toplumlardaki kadınları konu alan çalışmalar, devlet uygulamalarının İslam'ın yerini nasıl tanımladığını ve bu yere aracılık ettiğini her zaman göz önüne almamaktadır" (1997:186). Saha çalışmamın formel bölümünü bitirmemin ardından Haziran 1997'de ayrıldığımda Türkiye siyasal bir kargaşa yaşıyordu. İslamcı (RP) ve merkez sağ (DYP) koalisyon hükümetinin birkaç hafta içerisinde sona ereceği açıktı. Cumhuriyet tarihinde ilk defa Türkiye'nin İslamcı bir başbakan, Necmettin Erbakan[17] tarafından yönetilmesi hem muhalifler, hem de destekçiler için bir provokasyon aracı olmuştu. İslamcı partinin birçok destekçisi elde edilen değişikliklerin az olmasından dolayı hayal kırıklığına uğramıştı; Erbakan'ın muhalifleri onu Cumhuriyet'e ve köktenci değerlerine karşı bir tehdit olarak görüyordu. Bir yıl sonra askerlerin baskısıyla ve koalisyonun çalışmayan iç yapısı nedeniyle Necmettin Erbakan istifa etmek zorunda bırakıldı.

Erbakan-Çiller hükümetinin sonun başlangıcında olduğu 28 Şubat 1997 tarihindeki Milli Güvenlik Kurulu'nun (MGK) aylık toplantısında anlaşılmıştı.[18] Askerler İslamcı hareketin Türkiye'nin güvenliği için en büyük tehdidi oluşturduğunu savunarak İslamcılara ve onlara atfedilen siyasal ve sosyal etkilere karşı sert kısıtlamaların getirilmesini talep ettiler. Askerlerin oluşturduğu 18 maddelik gündem alınması gereken önlemleri içeriyordu. Bu çalışma bağlamında tasavvufla ilgili çevreleri hedef aldığı için özellikle beşinci ve altıncı paragraflar ilgimizi çekmektedir.

Beşinci paragrafta, ülkenin dört bir yanında kurulmakta olan dini vakıfların siyasi sömürü amacıyla kullanılmaması ve belirli gruplara mesaj vermek için gündemde tutulmaması belirtilmektedir. Eğer böyle vakıflara gerek varsa, bunlar Diyanet İşleri tarafından kurulacaktır; Diyanet işleri de duruma bakacak ve ilgili yetkililer ve yerel yönetimlerle eşgüdüm içinde hareket edecektir.

Altıncı paragrafta, mevcut 677 sayılı kanunla yasaklanmış olan tarikatlar ve aynı kanunla yasaklanan faaliyetlerinin sona erdirilmesi gerektiği belirtilmektedir. Demokratik toplumu ve sosyal düzeni idame ettiren siyasi ve sosyal yasaları tehdit etmelerinin önlenmesi gerekmektedir.

Bu iki madde devlet ve yerel gruplar arasındaki temel çatışmaya işaret etmektedir. Yerel grupların artık tamamen devlet otoritelerinin denetimi altında olmadığı açıktır. Bu tavsiyeler mevcut duruma gerçekçi bir bakış açısının yanı sıra, vakıfları ve tarikatları Osmanlı dönemindeki sosyal yapılara bağlayan yetmiş yıllık yasalara göndermelerden oluşmaktadır. Alberto Melucci'nin de işaret ettiği gibi yeni sosyal hareketler "geleneksel sosyal gruplarla eşzamanlı var olmaktadır [...] onlar bugünkü sosyal sistemin sağlam ve değişmez bileşenleridir." Melucci devam eder: "Dolayısıyla siyasal sosyalleşmenin, kültürel yeniliğin ve kurumsal modernleşmenin geleneksel mekanizmaları yeniden tanımlanmaktadır" (1989: 41). Küçük bağımsız grupların MGK'nın hedefi olduklarını düşünmekte haklı sebepleri vardı. Korku iki üç ay boyunca devam etti; baskının ne denli sert olacağı belli değildi. 677 sayılı yasaya yapılan gönderme, 1930'larda dini muhalefette bulunanlara açılan davalara dolaylı bir gönderme olarak yorumlanıyordu.

MGK'nın tavsiye kararlarının ilan edilmesinden önce bile (Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yetkilileri ve diğer idari öğeler aracılığıyla) devlet ve faal Müslümanlar arasındaki ilişki geniş çevrelerce tartışılmıştı. Çalışma alanımı oluşturan semtte 1997'nin baharında imam-hatip okullarının statüleri konusundaki tartışmalar gündemi işgal ediyordu. MGK, bu okulların sekizinci sınıfa kadar öğrenci kabul etmemeleri gerektiği konusunda bir öneri de sunmuştu. Buradaki amaç, küçük çocukların çok erken yaşta dini etkiye maruz kalmalarını önlemekti. Bu hareket çok etkili oldu ve eğitim meselesi iktidar partileri arasındaki ideolojik ayrılıkları hızla su yüzüne çıkardı. Erbakan'ın muhalifleri için bu, İslamcı başbakanı müdahaleye ihtiyaç olmadan bir kenara itmenin bir yoluydu.

İmam-hatip okulları ve Kuran kursları hakkındaki MGK tavsiye kararları özetle şöyleydi:

Tevhid-i Tedrisat kanununa göre, tarikatlarla ilişkili yurtlar ve okullar Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı olarak çalışan devlet organlarının dene-

timine geçmeliydi. Genç kuşakların henüz biçimlenmekte olan beyinlerine cumhuriyet, Atatürk, ülke ve ulus sevgisi kavramları, Türk ulusunun amacının muasır medeniyet seviyesine yükselmek olduğu yerleştirilmeliydi. Dolayısıyla (a) temel eğitim ülkenin her yerinde sekiz yıllık olmalıydı ve (b) bu sekiz yıllık eğitimi bitiren çocuklar ailelerinin kararıyla Kuran kurslarına devam edebilirlerdi. Bu kursların faaliyetleri Milli Eğitim Bakanlığı'nın yetkisi altında olmalıydı.

Okul tartışmaları herkesin dilindeydi ve elbette yalnızca Müslüman eylemcilerin sorunu değildi. İmam-hatip okullarının lehine, birçok İslamcı grubun birlikte düzenlediği sayısız gösteri yapıldı. En faal gruplar arasında Önder örgütünün kolları sayılmaktaydı. Üniversite kampuslarında faaliyet gösteren bu İmam-Hatip Lisesi Mezunları Mensupları Derneği geçmişi 1958'e dayanan ve cinsiyet ayrımı gözeten bir konfederasyondu. Bu örgütün birçok kolu genç profesyonel İslamcıların çalıştığı ağların temelini oluşturmaktadır.[19] Dini okullar bağlamında nasıl bir tavır geliştirilmesi gerektiği konusu Türkiye'de iki temel ideolojik eğilimin arasında bir çatışmaya neden oldu. Kitlelerin eğitimi, birçok ulus inşası projesinin temelini oluşturmuştur; eğitim başlangıçtan beri laikleştirme programının vazgeçilmez bölümü olduğu için Kemalist modernleşmenin anahtar konusuydu. Eğitim sisteminin (özellikle yoksul bölgelerde) yetersiz donanımı ve eksiklikleri, mali gücü özel okullara yetmeyen kişiler arasında imam-hatip liselerinin popülerliğini artırdı.

Küçük çocuklara verilen İslami eğitim konusundaki çatışma, toplumun birçok katmanını etkiledi. 1970'lerden beri değişmeyen bir çatışma konusu olan başörtüsü tartışmaları bile ilkeler arasında bu denli bir kamplaşmaya yol açmamıştı. Dini okulların önünü kesme çabalarının boşuna olduğu ortaya çıktı, çünkü mezunlarının etkisi büyüktü. İslamcılar provokasyon olarak algıladıkları bu tartışmaya cevap geliştirmek için iyi örgütlendiklerini gösterdiler ve protestoları ses getirdi. Çatışma iyice tırmandı; bunun üzerine öğrenci sayısında azalma oldu ve daha az imam-hatip lisesi açıldı.

Sahadan, pek çok hararetli sorunun ortasında ve sokaklara her gün gösteriler ve karşı gösteriler hâkimken ayrıldım. İsveç'teki evime geri döndüğümde ulaşabildiğim yazılı malzemeden, Türkçe ve uluslararası basından ve

Internetten, dini grupların öncekine oranla daha sıkı bir denetim altında oldukları izlenimine kapıldım. Nisan 1998'de kısa bir ziyaret için geri geldiğimde incelemelerimin konusu olan kadınların kamusal eylemlerden biraz daha geri duracağını ve eylemlerini kamusal alanda vurgulamaktan kaçınacaklarını düşünüyordum. Tam tersiyle karşılaştım: Kadınlar her zamanki kadar yeni planlar yapmakla meşgul, daha fazla yardım toplama telaşının ortasında tutkulu ve iyimserdiler; yaptıklarının siyasetle ilgili olmadığını sürekli söylüyorlardı. Bir yandan grup gelişirken, İslamcıların örgütlenerek iktidara gelip ülkeyi yönetme çabaları, askerlerin doğrudan müdahalesiyle ve İslamcıların sert bir dille eleştirdikleri sistemi değiştirmek için somut planlarının olmamasından dolayı engellendi. 1998 baharındaki bu olaylar bir bakıma saha çalışmasının son bölümünü oluşturmaktaydı: İslamcılığın üst yapısı çatlamaktayken küçük yerel gruplar her zamanki kadar faaldi.

## İçeriye ve Dışarıya Süzülmek

### Saha Çalışmasının Şartları

Sufi kadınları incelemek amacıyla İstanbul'a ilk kez 1993'te geldim, Ekim ve Kasım aylarını kentte geçirdim. O zamandan Mayıs 1998'e kadar kente birçok kez gelerek toplam 14 ay kaldım. En yoğun üç dönem Ekim 1995 ve Mayıs 1997 tarihleri arasındaydı. Yukarıda da anlatıldığı gibi, o sıralarda Türkiye'de İslamcı partinin rolünün ve onun küçük yerel Müslüman gruplarla ilişkisinin (ve onlara olan bağımlılığının) tartışmaların odağında olduğu siyasal ve parlamenter bir karışıklık dönemi yaşanıyordu.

Ailevi nedenlerden dolayı sürekli sahada kalmam olanaksızdı. Yine de, İstanbul'a tekrar tekrar gelebilme fırsatım olduğu için şanslıyım, çünkü grubun uğraşlarını, stratejilerini ve Türkiye'deki genel siyasal gelişmeleri daha uzun bir süreçte izlemem mümkün oldu. Müslüman gruplara ve onların faaliyetlerine yönelik tutumlardaki (bunlar özellikle İslamcılığa yönelik olmayabilir) değişim yalnızca hükümet politikasının sonucu değildir; basının büyük bir kısmını oluşturan laik elit üyelerinin özel görüşlerinin de etkisi olmuştur. Düzenli ziyaretlerim beş yıllık bir süreçte Türkiye'yle ve burada incelediğim küçük grupla ilgili değişimlere daha çok yoğunlaşmamı sağladı. Çalışma sürerken Türkiye'de meydana gelen başlıca siyasal de-

ğişimler saha çalışmamı kesin kes etkiledi. İslamcılar 1994'ün baharındaki yerel seçimlerde büyük bir başarıya ulaştı ve Aralık 1995'teki genel seçimlerde bu başarı daha da büyük oldu. Uzun müzakerelerden sonra Mayıs/Haziran 1996'da DYP ve RP arasında istikrarsız bir merkez sağ-muhafazakâr koalisyonu kuruldu. Bu işbirliği, bahar ve yaz aylarında hükümet krizine yol açtı ve Haziran 1997'de koalisyon dağıldı. Erbakan'ın istifasını izleyen siyasal kargaşanın ardından Cumhurbaşkanı Demirel ANAP başkanı Mesut Yılmaz'ı azınlık hükümeti kurmakla görevlendirdi. Bu hükümetin ömrü bir yıldan biraz uzun oldu. Bu dönem boyunca hükümet ekonomik krizle baş etmeye çalışırken askerlerin talepleri ile İslamcı hareket arasında bir denge sağlamaya çalıştı. Saha çalışması siyasal kargaşa döneminde noktalanmakla kalmadı, daha kesin olmak gerekirse 2001 yılının sonunda, bu satırlar kaleme alınırken halen süren belirsizlik ortamında son buldu. Türkiye, Bülent Ecevit'in Ocak 1999'da hükümeti kurmasına kadar olan zamanda neredeyse üç ay boyunca (57 gün) hükümetsiz kaldı. Sonraki aylarda ekonomik kriz derinleşti; kriz, pek çok sivil toplum örgütü ve girişimleri için Müslüman gruplara müdahale eden herhangi bir hükümet kararnamesinden çok daha önemliydi. Hem İslamcılar, hem laiklik taraftarları açısından birçok soru cevapsız kaldı. Gelecekte devletin dini grupların faaliyetlerini nasıl ele alacağı konusu basında ve evlerde tartışmaların odağı olmayı sürdürdü. Avrupa Birliği'yle muhtemel bir yakınlaşma neler getirecekti? Devlet, Batı'ya ait olduğu düşünülen herhangi bir şeyin karşısında İslamcıların takındığı isteksiz tavra ne şekilde cevap verecekti? Devlet ve dinin kutuplaşmasını verili parametre olarak vurgulamanın doğru olup olmadığı sorgulanabilir. Devlet yöneticileri de yeni ideolojik akımlardan bir yere kadar etkilenmektedir ve elbette ekonomik liberalleşmenin canlanışıyla oluşan yeni yaşam şartları etkisini göstermektedir.

Türkiye'nin genel siyasal gelişimi bağlamında saha çalışması kabaca üç döneme bölünebilir: İlk dönem yani 1993-94 ve 1995 sonbaharı, gerilim dönemiydi. Sokaktaki İslamcılar öngördükleri değişimlere büyük umut bağlıyorlardı; karşılarındaki kesim ise aynı değişimleri korku ve küçümsemeyle bekliyordu. Siyasal tartışmalar çoğu kez hararetliydi ve görüşülen insanlar fazlaca belirgin, hatta uç görüşleri benimseme eğilimindey-

diler. 1996, birçok malzemenin toplandığı ve orta aşamayı oluşturan müzakereler dönemiydi. İslamcılar 24 Aralık 1995'teki genel seçimlerde en başarılı parti olmuşlardı,[20] ancak ne mecliste, ne de siyasal tartışmalarda durumu nasıl ele almak gerektiği konusunda herhangi bir hazır çözüm görülüyordu. 1997'de, saha çalışmasının son aşamasında, çözülme ve kargaşa genel tartışmalarda daha açık çatışmalara ve daha büyük kutuplaşmalara yol açtı. Yukarıda da öne sürüldüğü gibi, bütün bunlar siyasette bir boşluğun ortaya çıkmasıyla son buldu.

Saha çalışmasının ilk aylarına denk gelen 1993 sonbaharında, sohbet sırası din ve siyaset arasındaki ilişkiye geldiğinde ortam gerginleşiyordu; dinin yeniden su yüzüne çıkışı sokakta göze çarpar olmuştu. Çoğu kez bu konudan kaçınılıyordu; konuştuğum faal Müslümanların (Sufi çevrelerle ilişkileri olsa da, olmasa da) kesinlikle apolitik olduklarının altını çizmeleri, sanırım yalnızca semte yeni gelen biri olmamdan kaynaklanmıyordu. Kaçamak tutumlarının ardında akla yakın birkaç neden olduğu düşünülebilir. Bana bilgi veren kişiler benim kim olduğum, kimin emrinde çalışmalarımı sürdürdüğüm ve elde ettiğim bilgiyi ne şekilde kullanacağım konularına muhtemelen şüpheyle yaklaşıyorlardı; ya da hem kendileri, hem de benim için zararlı olarak algıladıkları anlayışlardan beni korumak istiyorlardı; ya da kendilerini gerçekten apolitik olarak değerlendiriyorlar, otoritelerin gösterdiği ilgiyi abartılı buluyorlardı. Muhtemelen her üç açıklamanın bileşiminden oluşan bir anlayış hüküm sürüyordu. İkinci safhada, İslamcıların seçimdeki zaferi bütün dünyada kabul gördü. Bununla birlikte, büyük kentlerdeki İslamcı belediye başkanları ve İslamcı başbakan bir süreliğine bu çalışmaya konu olan kadınların günlük işlerini doğrudan etkilemedi. Nihayet, otoriteler tarafından yasal faaliyet olarak tanımlanan ve tanımlanmayan eylemler konusunda genelde kuşkuların var olmasından dolayı son döneme hâkim olan güvensizlik ortamının daha kesin etkisi oldu. Ulaşılabilirlik ve görünürlük söz konusu olduğunda, saha çalışmasının üçüncü safhası, Ankara'daki meclis siyaseti ve İslamcı hareketin üslerinden biri olarak bilinen İstanbul'daki alt-orta sınıfın yaşadığı Fatih'teki yerel uygulamalar arasındaki büyük farklara işaret etmektedir. Kadın gruplarının da dini eylemciliğin değişen koşullarına ustalık ve incelikle uyum sağ-

ladıkları görülmektedir; onların özel alanlarına, evlerinin mahremiyetine çekilmeleri her zaman mümkündü.

Richard Sennett, *The Uses of Disorder: Personal Identity and City Life* (Kargaşanın Yararları: Kişisel Kimlik ve Kent Hayatı) adlı kitabında şöyle yazmaktadır: "Yoğun kent hayatında, şimdilerde muğlak 'topluluk' terimiyle karşılanan kardeşlik için bir olasılık, bir tür yeni sıcaklık" gelişir (1996: xi). Alan çalışması boyunca kargaşa içindeki kent ortamından ya da siyasal huzursuzluklardan kaynaklanan karışıklıklardan kadınların nasıl anlam çıkardıklarını gördükçe hep etkilendim. Bana göre onlar 1970'lerdeki Batı feminizmi ideallerinden birkaçını yerine getirmişlerdi: kadınları, başka kadınların yararına ortak bir çalışma için (sık sık kadınlığın özsel niteliklerini vurgulayıp savunarak) seferber ediyorlardı. Büyük ölçüde bu çok iyi ve fazlaca ihtiyaç duyulan toplumsal bir çalışmaydı; ancak temelde dini ya da etnik farklılık olarak tarif edemeyeceğimiz rahatsız edici bir ayrılık vakıftaki kadınlarla aramda her zaman mevcuttu. Aslında, vakfın ulaştığı hedefleri tarif ederken otorite, çeşitlilik ve püritanlık konularındaki fikirlerimizden dolayı birbirimizden uzaklaşıyorduk. Fikirlerimiz arasındaki büyük farklılıkları görmezden gelmek pahasına kadınların büyük emeklerini ve gelişen dostluğumuzu idealleştirme riski bir ölçüde mevcuttu. Dünya görüşlerimizin birbirinden bu denli farklılık gösterdiği gerçeği ve etik değerlerimizin ve ahlak inançlarımızın bu denli farklı ortamlarda temellenmiş olması, öteki hakkında karşılıklı bir merak uyandırmaktaydı. Bu durum ilk bir araya gelişlerimizde yoğun bir atmosfer yaratmıştı.

## Defterler

### Köprü mü, Engel mi?

Saha çalışmasının ön hazırlıklarında, derdim bilgi biriktirmekti ve çoğunlukla Kaset kayıtları, fotoğraflar ve video teypler gibi tekniklere odaklanmaktaydım. Evde saha çalışması konusunda okuyarak, görüşme tekniklerini çalışarak ve teknik gereçleri kullanmaya alışarak, mümkün olduğu kadar iyi hazırlanmaya çalışmıştım. Bu çabalarımın boşuna olduğunu iddia etmek abartılı olacaktır, ancak kendimi sahada bulduğum anda okuduklarımın beklediğim kadar işime yaramadığını gördüm. Görüşme yapmak iste-

diğim kadınlar, her tür kayıt cihazının kullanımını kesin olarak ancak kibarca reddettiler; bu konuda Kuran'dan alıntı olduğu varsayılan bir cümleyi kullanıyorlardı: "Kadının sesi duyulmamalıdır." Bundan dolayı, defterlerime bel bağlamak zorunda kaldım; hiç pişman değilim buna, çünkü bir zorunluğu erdem haline getirmemi sağladı. Başlangıçta izlenimlerime beklemediğim ölçüde güvenmek zorundaydım. Bu koşullarda ortaya çıkan belgeleme yöntemi elbette ki çok karmaşık değildi; ama saha çalışmasının resmi olmayan niteliğine uygundu. Kasete kaydedilmiş yaşayan bir hikâyenin zenginliği ve karmaşıklığıyla karşılaştırıldığında defterlerin ne denli kısıtlayıcı olabileceğini Lila Abu Lughod'un (1993) çalışmalarında okumuş olmama karşın, ne düşünürsem düşüneyim kadınların savları tartışılmaz olduğundan, notlarıma sadık kalmam gerektiğinin farkına vardım. Not alma süreci kendi başına bir sanata dönüşmek zorundaydı. Kelimesi kelimesine yapılmış kayıtların olmaması, hayat hikâyeleriyle ve anlatılarla çalışma yapmanın ya da kişileri ve daha özel görüşlerini belirtmenin imkânsız hale gelmesi, çalışmanın bir grup olarak bu insanlara odaklanmasına yol açtı.

Notlarım İstanbul'a gitmeden önce ön çalışmayı yaptığım İsveç'te başlıyor. İlk defterimin ilk sayfalarında araştırılmasının ilginç olabileceğini düşündüğüm temaları tespit eden iyi hazırlanmış sorular ve temizce yazılmış fikir-haritaları göze çarpıyor. Bugün okunduklarında, kadınlarla birlikte geçen uzun bir günün ardından sarsılan otobüste kaleme alınmış zor okunan karalamalarla kesin bir tezat oluşturuyorlar. Saha araştırmasında sürekli olarak üç aşamalı not alıyordum. Evdeki çalışma masamda, uzun döneme yayılmış, başlangıçta açıkça belli olmayan biçimde birbirleriyle ilgili olayları bir araya getirmeye çalışırken bu üç kat not yığını (vakfın yayınları, yerel broşürler ve afişlerle birlikte) bu yazımın temelini oluşturdu.

Birinci aşama notlarım duyduğum ya da gördüğüm ilginç şeyleri kapsıyor. Bu "yerinde alınan kısa notlar" elbette kabataslaktır; ancak çizimlerle, haritalarla ve Türkçe terimlerin doğru yazıldığına emin olmak için aldığım yardımlarla, yakın izlenimlerin kanıtını oluşturuyor. Ziyaret amaçlarım her zaman açıkça vakfa bildirildiği için kadınlarla her karşılaşmamda sürekli not alırdım; ama her zaman bir şeyler karalamam mümkün olmuyordu. Bazen bir sohbetin ortasında yazı yazmamın rahatsız edici oldu-

ğunu düşünüp defterimi kapatırdım; bazen de not almam kadınların söylediklerinin önemli olduğunu göstermenin bir yolu oluyordu. Ara sıra, bazı bilgileri yazmam rica bile ediliyordu: "Bu önemli bir şey, not al" ya da "İsveç'e döndüğünde bunu hatırlamalısın." Bir bireyle ya da grupla yapılan sıradan bir sohbet bir anda kurallı bir görüşmeye dönüşebiliyordu. Beklenmedik bir biçimde, bir süre, araştırma yapan bir misafir olmam önem kazandı. Saha araştırmacısının simgesi olan defter görünüşe göre hem bir engel, hem de kadınları ve uğraşlarını ciddiye aldığımın bir göstergesiydi. Akşamları genelde o günün izlenimlerini özetlemeye ve taslağını oluşturmaya çalışıyordum; ayrıca farklı olaylardaki gözlemleri birbiriyle ve önceki ziyaretlerle ilişkilendirerek çalışmanın bağlamına daha yakın yorumlar yapmaya özen gösteriyordum. Bu kapsamlı günlük notlar ikinci aşamayı oluşturuyor. Bazı dönemlerde vakıftaki kadınlarla uzun günler geçirdim. Neredeyse bütün saha çalışması yaptığım dönemler boyunca kaldığım İsveç Araştırma Enstitüsü'nden bazen randevuma geç kalmamak için sabah 08.00'de ayrılıp, 23.00'e kadar dönmediğim oldu. Böyle günlerde sadece bazı özet notlar alıyordum; ancak bu tür birlikteliklerde kadınlar arasındaki ilişkileri düşünmeye vaktim oluyordu; sosyal yönlerini (hiyerarşi, nüfuz ve kısıtlar bağlamında), psikolojik yönlerini (gerilimler ve bağlılıklar), ayrıca hemen yanı başlarındaki kişiler ve gruplarla olan daha dolaysız ilişkilerini gözlemleyebiliyordum. İlk aşama notlarımla ilgili yorumları yalnızca birkaç gün aradan sonra kaleme alıyordum. Bu aşamada, daha iyi düşünülmüş özetler yapıyor, ortamın tasvirlerini ve daha sonra sahanın tam bir temsili için önemli olduğunu düşündüğüm ayrıntıları ekliyordum. Daha kesin yorumlar yapabilmek için yaklaşık haftada bir kez, ziyaret günleri öncesinde, bir önceki hafta boyunca yazılmış notları tekrar okumak için zaman bulmaya çalışıyordum. Çalışmanın bu aşamasında defterlerim için ilk fihristleri oluşturdum ve haftanın önemli siyasal olaylarını kaleme aldım. Bu sonuncusu, kadınları daha uzun bir süreçle ilişkilendirebilmek için kadınların toplantı mekânlarındaki olayları daha geniş zamana yayılan bir bakış açısıyla gözlemlerken büyük bir önem taşıyordu. Bu üçüncü aşama notlar, uzun vadeli bir süreçte mikro ve makro bakış açılarını birleştirmektedir.

Bu teknik, evimde masamın başında otururken hafızamı kolayca tazelemeye yarıyordu. Bu kitabı yazma aşamasında notlarımı gözden geçirirken –sadece yazılı olarak kaydettiğim olayları ve bilgileri değil, karalama defterlerimin dışında bıraktığım şeyleri de– bazı konuların üzerinden geçmek ve ele almayı güç bulduğum bazı bilgileri yazmakta nasıl tereddüt ettiğimi görmek ilginç oluyordu: Fiyaskolar, yanlış anlamalar ya da beni utandıran eksiklikler, ayrıca bana bilgi veren kişilerin Yahudi karşıtlığı ve akıl dışı bir homoseksüellik korkusu gibi pek kişisel olmayan, ama beni son derece rahatsız eden şeyler. Sahada gözlemleri, fikirleri ve yorumları not ediyordum, ancak daha uzun analitik metinleri eve dönünce yazmayı daha uygun buluyordum. Çığ gibi akan bilgiyi kavramamı ve bu bilgileri akla uygun bir bütünlük haline getirebilmemi sağlayacak bir düzenleme yapabilmek için sakin bir vakit yaratmam olanaksızdı.

Saha çalışması hem duygusal, hem de entelektüel bir meydan okumadır. Durup dinlenmeye vakit yoktur; başka insanlarla sürekli ve yoğun bir biçimde yüz yüze gelmek yalnızca yorucu ve zaman alıcı değil, ayrıca kafa karıştırıcıdır. Okuyarak bilgi edinme ve hayatı yaşandığı gibi gözlemleme arasındaki fark kütüphanelerde çalışırken tahmin ettiğimden daha büyüktü. Ancak, yayınlanmış metinlerle karşılaştırıldığında notlar analitik çalışmaya yeni bir boyut katar; bu boyut, toplanan malzeme ve bilginin sorumluluk duygusuyla ele alınmasıdır. Dolayısıyla Lila Abu Lughod'un sorusu insanın hep aklını kurcalar: "Bireyler hakkındaki bilgilerimi, kelimelerini ve hayat hikâyelerini saptayarak, dostluğun ve paylaşılmış anıların ötesinde, yaşadıkları dünyanın dışındaki bir dünyaya ifşa etmek üzere, bazı amaçlar için kullanmam bir tür ihanet midir?" (1993:41). Analitik araçlarımın yardımıyla gördüğüm şeyler ve kadınların kendi durumlarını anlatış biçimleri arasındaki fark bazen fazlasıyla dikkat çekicidir; ancak bu aynı zamanda analizin özü ve amacıdır.

Ziyaretlerimin amacını mümkün olduğu kadar açıkça belirtmeye çalıştıysam da, birçok kadın için "öğretim görevlisi" ya da "üniversite profesörü" tanımlamalarının muğlak bir kimliğe işaret ettiğini biliyorum. Üniversiteye devam eden az sayıdaki kadın için bile fakültenin rolünün bir hayli belirsiz olması dikkat çekiciydi. Bir yandan, bu kadınlar okumuş sa-

yılıyordu ve görece daha yüksek sosyal statüye sahiplerdi; öte yandan, milli eğitim sistemindeki her öğretmen var olan laik devletin temsilcisi ve denetim-baskı aracı olarak görülebilirdi. Özellikle üniversitelerdeki türban çatışmalarından sonra İslamcı eylemciler devlet üniversitelerine laiklik ideolojisinin ve din karşıtı fikirlerin kalesi olarak bakmaktadır. Benim yabancı, Müslüman olmayan kimliğimden çok, bir araştırmacı olarak üstlendiğim rolün en kuşkulu ve kafa karıştırıcı olgu olduğunu düşünüyorum: Niçin bu kadar uzaktaki bir üniversite, doymak bilmeyecek kadar meraklı bir akademisyenin İstanbul seyahatlerine para ayırsın? Orada bulunmamın analitik amacı faaliyetlere katılan geçici misafirlerin çoğu açısından belirsiz kaldı ve itirazlarıma rağmen varlığım çoğunlukla muhtemel bir din değiştirme işareti olarak yorumlandı. Çekirdek bir çevre tarafından Hıristiyan kimliğim vurgulanmaktaydı; teslis, İsa'nın yeniden canlanışı ve kefaret gibi Hıristiyan kavramlar hakkında hesap vermem isteniyordu. İsveç'te kiliselerin görece daha yoğun olduğu bir bölgesinde yetişmiş olduğum için kendime ait olmayan fikirlerle ilişkilendirilmek istemesem de, yöneltilen sorulara en azından teorik cevaplar verebiliyordum. Kadınların çokça soru sormasının iki nedeni vardı: Daha eğitimli kadınlar Hıristiyan inançlarıyla karşılaştırma yapabilmek için ilgi gösteriyordu.[21] İkinci neden ise, elbette, karşılaştırıldığında İslam'ın daha iyi bir seçim olduğunun göze çarpması ümidiydi. Bu anlamda, grupla muğlak bir ilişkim vardı; bu muğlaklık vakıf merkezinin dışında birlikte göründüğümüz zaman özellikle belirgin hale geliyordu. Camideki buluşmalara gittiğimizde sürekli bir İsveçli dost olarak tanıştırıldım. Ziyaretçi araştırmacı olarak nezaketle karşılanıyordum, ancak sonuçta bu bir anomaliydi. Doğal olarak camiden dışarıya çıkarken başörtüsünü çıkaran tek kişi ben oluyordum. Bu davranışım çevredekilerin yüksek sesli yorumlarına neden oluyordu, ancak vakıftaki kadınlar beni "o bir Hıristiyan" ya da "o yabancı bir misafir" gibi cümlelerle her zaman savundular. Öte yandan, ilgim ve açıkça belirtilen niyetim, gruba ayrıca kabul edilmişlik ve statü kazandırıyordu. Vakıf merkezindeki ve cami toplantılarındaki varlığım mahallede iyi bilindiğinden, ben de onların başarılarının bir ödülü haline gelmiştim. Başıma örtü örtmememle ilgili yorumlar saldırgan bir niteliğe büründüğünde beraberimdeki kadınlar her zaman beni

savundular. Vakıf merkezindeki ya da diğer faaliyetlerdeki varlığımın mahalledeki herhangi bir resmi görevli tarafından gözlenip gözlemlendiğini tahmin etmek güçtür.

### Çalışma Alanının Cinsiyeti

### Tek Cinsiyetin Hâkim Olduğu Mekânda Konuk Olmak

Cinsiyet ve sosyal örgütlenme arasındaki ilişkiye genel anlamda yaklaşmanın yolları bu çalışmanın birçok yönünü oluşturur. Birincisi, bu konu belgeleme süreciyle bağlantılı olarak tartışılacaktır. Bir saha araştırmacısı olarak Müslüman cemaatlerle karşı karşıya geldiğimde cinsiyet kavramıyla belge ve mekâna ulaşabilirlilik arasındaki ilişki açıkça göze çarpmaktaydı. Yaptığım çalışmanın bir erkek tarafından yürütülmesi imkânsızdı. Vakıf merkezinin odaları özellikle kadınların kullanımına bırakılmıştı. Pratik nedenlerle gerekli olduğunda bile (örneğin, tamirat için erkek işçilerin binaya girmelerine izin verilmesi) erkeklerin varlığı önemli bir karışıklığa neden olmakta ve söz konusu odalar hızla boşaltılmaktaydı; yalnızca kadınlar ortadan yok olmuyordu, kişisel eşyaları da kaldırılıyordu. Birkaç dakika içerisinde odayı "cinsiyet bağlamında tarafsız" hale getirmek için çaba gösterilmekte ve böylece oda erkekler tarafından ulaşılabilir ve kadınlar için zararlı olmayan konuma sokulmaktaydı. Odada erkek varsa, kadınlar kendilerini rahat hissetmiyordu. Oda artık onlara ait olmuyordu. Bu tepkiler, saha çalışmasının erken aşamalarında kadın faaliyetleri için elde edilmiş alanın kolayca kaybedilebileceğini açıkça gösteriyordu. Kadınlar görmeyi kabul ediyordu, ancak görünmeyi değil; odalarını da kendilerine aitmişçesine korumaları gerekiyordu. Görünebilirlik aslında amaçlarının ve çabalarının sonucuydu, ancak erkek bakışına maruz kalmak istemiyorlardı. Uygunsuz rastlantıların önünü kesmek için dikkatli düzenlemeler yapılmıştı. Saygınlığı sürdürebilmek için vakıf merkezinde kesin mekân ayrımı yapılıyordu.

Bununla birlikte kadın olmak, bu ve benzeri vakıf gruplarına kabul edilmek için yeterli değildi. Benzer bir biçimde, kadınlığa dair temel bir bakış açısına sahip olduğunu iddia etmek ve "kadın tecrübelerinin" kültürel sınırları geçerek paylaşılmasını beklemek de anlamlı değildi. Tersine, bir-

çok ilginç sohbetin ana konusu farklılıklardı. Benim için bu sohbetler, belge toplama sürecinin en değerli kısımlarıydı. Kalabalık vakıf merkezindeki hareketli faaliyetlerin ortasında, Türkiye'de ya da dışarıda değişen koşulları konusundaki izlenimlerimizi paylaşmak için sakin zamanlarımız oluyordu. En iyi biçimiyle bu paylaşımlar, kendi hayatı dışında başka hayatlara olan karşılıklı ilgiye dayalı eleştirel diyaloglar şeklinde tarif edilebilirdi. "İnanç"a ve "yalnızca bir Müslüman tam anlamıyla anlayabilir" türündeki yargılara yapılan atıflar saha çalışması ilerledikçe ve benim İslam ve tasavvuf hakkında yeterli bilgi edindiğim ortaya çıktıkça daha az kullanılmaya yüz tuttu. Grubun faaliyetleri hiçbir zaman gizlilik içinde yürütülmüyordu ve benim her zaman karşılıklı görüşülen şartlar çerçevesinde kadınlara katılmam nezaketle karşılanıyordu. "Fieldwork of a Dutiful Daughter" adlı makalesinde Lila Abu-Lughod "Kadın olmak toplum hakkında konuma bağlantılı olmayan bir bakış açısı benimsememi, daha doğrusu, konuma bağlı bakış açısını 'objektif' olanla karıştırmamı zorlaştırdı" der (1988: 158). Vakıftaki kadınlarla birlikte olduğumda konumum hiçbir zaman ruhani arayış içinde olan bir kişininkiyle karıştırılmadı; bu türden bir yanlış anlama (bu kitabın giriş bölümünde anlatılan) Halveti Cerrahi tarikatıyla ilk karşılaşmalarım sırasında mevcuttu. Arada fark vardı elbette, çünkü vakıf merkezinde tek yabancı ziyaretçiydim, oysa Halveti Cerrahi tekkesine ibadeti izlemek üzere her gün kafaları abuk sabuk mistik tecrübelerle dolu Batılılar girip çıkıyordu.

Ne var ki, İskandinavyalı bir kadın olarak ben "Batı"yı temsil ediyordum: Müslüman olmadığım halde onların ibadetleriyle neden ilgileniyordum? Başından beri çalışmamın amacını onlara ayrıntılarıyla anlatmaya çalıştım ve hiçbir zaman olası bir mühtedi olacağım izlenimini vermedim. Görünmez olmaya çalışıp grubun bir parçası gibi hareket etmedim ve amacımı gizlemeye kalkışmadım; bunun yerine gerçekte, kadınlar ve ibadetleriyle ilgili bir kitap yazma niyetinde olan geçici bir misafir olmaya çaba gösterdim. Gelişen dostluklara karşın, biçimsel anlamda vakıftaki kadınların çalışmamın nesneleri konumunda oldukları inkâr edilemezdi ve ben hiçbir zaman grubun üyesi değildim. Bana göre, bu gerçeğin kabul edilmesi görüşmelerin gerçekleştirilmesine bir engel oluşturmuyordu. Tam tersine

tamamen grupla olan işbirliğine dayanan bir çalışmada, bu ortam, farklılıklara duyulan karşılıklı ilgi temelinde yumuşak bir ilişkinin gelişmesine de araç oldu. Uzun bir döneme yayılan saha çalışmamda, katılımcılarla günlük hayatın yanı sıra dini bayramlar gibi büyük olayları, vakıf merkezinin dışında bir araya gelinerek gerçekleştirilen yardım toplama faaliyetlerini ve benzerlerini paylaştım. Saha çalışmasının sınırlarını korumak için, ilişkileri vakfın ilgilendiği konularla sınırlı tutmaya çalışarak, üyelerin özel dünyalarında olup bitenlerle karıştırmamaya özen gösterdim. Çekirdek grubun, paylaştıkları apartman dairesinde çok vakit geçirmesi bu durumun iyice gözlenebilmesine yol açtı. Hem onların özel dünyalarına saygı duyduğum için, hem de bu çalışmanın odaklandığı konu dolayısıyla, bana bilgi veren bireyler isimsiz olarak kalmıştır. Kadınlarla birer evlat, eş, öğrenci ya da meslek sahibi bireyler olarak değil, vakıftaki İslamcı eylemciler olarak ilişki kurdum. Vakfa gitmek paylaşılan bir özellikti. Bu mekân hiç kimsenin evi değildi; özel toplantıların yapıldığı özel bir mekândı. Projeyi çevreleyen birçok koşul değişim içerisindeydi (siyaset, ekonomi ve eylemcilik), ancak toplantılarımızın mekânsal ortamı sabitti.

Son on yılın antropolojik tartışmalarında, saha çalışmasının ikilemlerinin getirdiği sorunlara bir çözüm arayan araştırmacı kendisini daha da derin sularda bulmaktadır. Birkaç istisna dışında, tartışmalara saha araştırması sanatının sorgulanmasından çok, bilgi üretiminin eleştirisi egemen olmaktadır (Moore 1994). Sahadan uzak, "evde" yazılan metinler konusuna postmodern vurgular yapılmıştır; duruş, yer ve temsiliyet konuları tartışmalarda ön plana çıkarılmıştır. Cinsiyet ve antropolojik temsil konularına ilişkin bir deneme, Lila Abu-Lughod'un *Writing Women's Worlds* (1993; Kadın Dünyalarını Yazmak) adlı kitabına yazdığı girişte görülebilir. Burada yazar yerel koşullarla ilgili içgörülerini akademinin teorik bakış açısıyla birleştirmektedir. "Temsilin politikasına ilişkin teorik kaygılar kümesi" hakkında uzun uzun yazmaktadır (1993: 7). Abu-Lughod, problemi antropologun kendine ait bir soruna dönüştürmekten çok, bir ideoloji sorunu olarak irdelemektedir.

Kemikleşmiş imgelerden ve basitleştirilmiş açıklamalardan kaçınma çabasından dolayı, saha çalışmasının dialojik doğası, on yıldan fazla bir

süre önce James Clifford'un etnografik yazılardan oluşan eleştirel incelemelerinde tartıştığı biçimiyle defalarca vurgulandı: "Kelimenin tam anlamıyla alındığında, katılımcının gözlemi paradoksal, yanıltıcı bir reçetedir; ancak, yorumbilimsel (*hermeneutic*) terimlerle deneyimin ve yorumun bir diyalektiği olarak yeniden tarif edilirse, ciddiye alınabilir" (1988: 34). Başlangıçta bu yaklaşım etnografik bilimlerde saf deneyciliğin tartışması ve eleştirisi bağlamında çokça ihtiyaç duyulan bir yorumdu; ancak bazı durumlarda incelemeler düşünümselliğin [*reflexitivity*] çıkmaz sokağında son buluyordu. Araştırmalar bireyler, gruplar ya da toplum incelemelerinden çok, antropologun kendisiyle meşgul oluyordu. Ne var ki, uzun döneme yayılmış, az çok dar bir bölgedeki saha çalışması bazı önemli olaylara fazlasıyla bağımlıdır: Araştırmacı nasıl biri aracılığıyla tanıştırılmıştır, tanıştıran kişi ne tür ağlar içindedir, bu kişi kime bağlıdır ve kiminle çekişme halindedir? Karşılıklı ilginin hâkim olduğu ilk dönemden sonra, başlangıçta görünmeyen koşulları gün ışığına çıkaran olayların sonucunda, çoğu kez çalışmanın kabulleri bir biçimde sarsılmaktadır. Moral bozucu olsa da bu ilişkilerin ortaya çıktığı süreç, çalışılan alanın daha derinlemesine kavranması için gerekli anahtarlardan birini oluşturmaktadır.

Saha çalışması kışkırtıcı olduğu kadar kışkırtılan bir durumdur. Güç ve güç farklılıkları karşılıklı işler; konunun bu iki yönü burada vurgulanacaktır. Sahada araştırma yapan kişiyle sahanın kendisi arasındaki ilişki muğlak bir konudur. Kirsten Hastrup kadın antropologların yerel kadınlar tarafından her zaman "kadın" olarak tanımlanmadığını, üçüncü bir cinsiyet olarak yeni bir saha araştırmacısı kimliğiyle sınıflandırıldıklarını belirtir (1992). Saha çalışmasının hazırlık aşamasında kurumsal bir düzen içerisinde hemen şeyhin mekânına davet edildim; bu bir onur sayılırdı ve Cerrahi tarikatının kadın üyelerinin çoğu bunun ancak hayalini kurabilirlerdi. Oysa mevcut tek cinsiyetli ortamda "onursal erkek" olmak (yani erkek mekânına girmesine izin verilen ve büyük ölçüde erkek gibi davranan ziyaretçi kadın) gerekmiyordu. Vakıftaki kadınların gözünde beni egzotik bir "öteki" yapan, daha ziyade Müslüman olmayan kimliğimdi. Birçok çalışmada, kadın araştırmacıların giyimlerinde ve davranışlarında radikal değişiklikler yapmak zorunda bırakıldıkları aktarılır, sahada çalışan kişinin

yerel toplumsal cinsiyet normlarına uyması için yapılan baskılar belirtilir. Bu çalışma sırasında böyle bir baskı benim için hiçbir zaman söz konusu olmadı. Vakıfta kadınlar dua ettiği zaman ya da beraber camileri ziyaret ettiğimiz zaman başımı örtüyordum. Diğer durumlarda örtülü değildim ve her zaman günlük kıyafetlerimle dolaştım. Hiçbir zaman ortama uymak için özel bir şey giymem gerektiği konusunda bir baskı görmedim. Kadın odaklı bir çevre benim için bir özgürlüğü beraberinde getiriyordu; yani, bazen davranışlarım ya da soruların ne kadar alışılmadık görünse de bunlar hiçbir zaman (hem benim onurum, hem de benden sorumlu kadınlar açısından zararlı olabilecek) erkekler tarafından gözlenmiyordu ve bundan dolayı kadınları rahatsız etmiyordu. İstanbul gibi kentsel bir çevrede başı açık bir kadın akademisyenin başı örtülü kadınlar arasında yaşaması için yeterli miktarda sosyal alan mevcuttur. Benim bu özgürlüğüm, kadınların dinsel eylemciliğine yeni bir alan açan aynı yapısal değişikliklerin bir parçasıydı.

Çalışmam açısından çok daha önemli konular, etnografik tanımlamanın otoritesine bağlı olan güç ilişkilerinin tartışılması ve bilginin daima nasıl konumlandığını –dolayısıyla cinsiyete göre sınıflandırıldığını– göz önünde tutmaktı (Haraway 1991). Bunu göz önünde tutmayı kabul eder ve duruma intibak ederken Henrietta Moore'un zamanında yaptığı uyarıyı da aklımda tutmaktayım: "Konumlandırılmış bilgiyi tartışmak belirli ölçüde tehlikelidir: yapılarındaki ve algılanmalarındaki başkalık ve kırılmanın önemini kabul ederken kişi daha önce düşünmediği, farklılığın olumsuzu olan muhalefet diyalektiğine kolayca yuvarlanabilir" (1994: 6). Marjinal ya da yoksul insanlar incelemenin konusu olduğunda çalışma sahasındaki güç ve eşit olmayan ilişkiler özellikle belirgindir ve bu durum antropolojik tartışmalarda en önemli kaygıyı oluşturmuştur. Politik anlamda duyarlı bir tavırla birlikte dayanışma çalışmaları, politik bir strateji olarak feminizmin gelişmesinde ve analitik bir araç olarak cinsiyet kuramının oluşumunda önemli bir rol oynamıştır. Feministler ve toplumsal cinsiyet incelemelerine yönelen araştırmacılar daha niteliksel saha çalışmaları geliştirmeye çalışırken analizleri için "yetkilendirici yöntemler" [*empowering methods*] denemişlerdi (Wolf 1996: 25vd). "Sesleri dile getirme" (*voicing*) anahtar bir terim olarak ortaya çıkmış, politik mücadeleyle kuram geliştirme arasındaki uçurumda köprü işlevi gördüğü düşünül-

müştür. "Başkalarına kulak verme isteğim yalnızca bir tür liberal herkesi dinleme güdüsü değildir. Bu istek daha çok farklılıkları yok saymayan bir kuramın oluşumuna katkıda bulunmak içindir" ifadesi Morwenna Griffiths'in *Feminisms and the Self* (1995: 32; Feminizmler ve Öz-benlik) adlı kitabında yer almaktadır. Feminist antropoloji alanının içinde yer alan bu tür özgürlük kazandırıcı projelerde bağlılıklar çoğu kez üstün gelmiştir: "[Feminist] etnograf için bu, tasvir edilen toplumda ve hakkında yazılan insanlar ile yazar (ve okurlar) arasındaki ilişkide, bir üstünlük durumunun olduğunu fark etmek anlamına gelir" (Abu-Lughod 1993: 5). Bir ölçüde birçok sorunun cevabı, tehlikeli bir biçimde özcülüğe yaklaşan bir içeriden yazma girişiminde aranmıştır. Kendisi de "içeriden biri" olan Kirin Narayan "ilişkilerin" ve uzun süreli saha çalışmalarının "niteliğine" ne içerinin ne de dışarının cevap verebileceğini ısrarla savunmaktadır (1993:671). Dahası, içeridekilerin ve dışarıdakilerin var olduğuna dair inancın "biz" ve "onlar" kavramlarına dayandığı konusuna duyarlı bir şekilde dikkat çekmektedir.

Postmodern/postyapısalcı eleştiri, dünyayı değiştirmekten, "ya o, ya da öteki" nin yerine "hem o, hem de öteki"nin geçtiği dünyalar inşa etmeye doğru bir değişime işaret ederek, basitleştirilmiş siyasal çözümleri sorgulamıştır; ama kesin olmayan bir göreliliğin yolunu da açmıştır. Her durumda, bol ampirik malzemeyi bir araya getiren çalışmalar teorik kısımları yontma eğiliminde olmuştur. Saha çalışması tartışmasını göz önünde tutarken yerel ifade konusunda derinleşen bir anlayışı da gözden kaçırmayan din çalışmaları alanına bir örnek olarak Janice Boddy'nin, ruhların ele geçirdiği insanlar ve şifacı ruhlar hakkındaki *Wombs and Alien Spirits: Women, Men and the Zar Cult in Nothern Sudan* (1989; Rahim ve Yabancı Ruhlar: Kuzey Sudan'da Kadınlar, Erkekler ve Zar Kültü) adlı çalışmasından söz edilebilir; bir diğeri de Caroline Humphrey'in (Urgunge Onon ile birlikte yazdığı) *Shamans and Elders: Experience, Knowledge, and Power among the Daur Mongols* (1996; Şamanlar ve İhtiyarlar: Daur Moğollarında Deneyim, Bilgi ve İktidar) adlı çalışmasıdır.

Temsil konusunun fazlaca önemsenmesi başka bilimcilerin de eleştirilerine konu olmuştur. Karla Poewe'ye göre: "Antropolog, bir dizi olay nedeniyle saha çalışmasını kendi hayatında ve dünya görüşünde yer

alan 'öteki'nin kültürel şemasının ya da "dünyası"nın gerçekliğe bürünmesi olarak gördüğünde, bu saha çalışması düzdeğişmeceli [metonimik] bir yapıya bürünür" (1993:193). Poewe iki tip etnografik çalışmayı ayırt eder: deneysel (dil ve metin üzerinde odaklanan) ve tecrübeye dayanan (antropologun kendisinin bir kaynak olduğu). Yazar, gözlenebilen gerçeklikle metin arasındaki bağlantının bulanıklaşması sonucunda olabileceklerden korku duyduğunu da söyler.

Saha çalışmasının her anı, yakın olma ve uzak durmanın karşılıklı etkileşimine dayanan benzersiz bir durumdur. Saha çalışması yapmış bütün araştırmacılar sorumluluk ve saygıyla ilgili birkaç sorun olduğunu bilir. Sorun iki yönlüdür: Lila Abu-Lughod'un "kültüre karşı yazmaya" (1993: 6 vd) niyetlendiğinde vurguladığı gibi, araştırmacıların bilgi aldığı insanlarla ilgili olanlar ve akademik okurla ilgili olanlar. Bu, kültürel özcülüğe ve kültürel göreliliğe karşı bir kuramsal duruştur. Abu-Lughod tek tek kadınların hikâyelerini baştan sona sunarken, genellemelerin önüne geçmek için onları akademik okurun yakından tanıdığı geleneksel analitik kategorilere göre düzenler: Ataerkillik, çokeşlilik, üreme, baba tarafından kuzenle evlenme, ayrıca onur ve utanç. Bu tür bir anlatım sayesinde yazarın çalışması ne kısa hikâyeler toplamı, ne de tipik aktarımlar olarak değerlendirilebilir; bu küçük bir Mısırlı toplulukta kadınlar arası farklılıkların nasıl kesin biçimde ifade edilebileceği üzerine tam bir incelemedir. Yaşam şartları büyük ölçüde ortaktır, ancak bireysel yorumlar farklıdır ve Abu-Lughod analizinde normatif yapıyla bireysel ifade arasındaki etkileşimi ele almaktadır.

İbadet biçimlerini konu alan bir saha çalışması, bizi temsiliyet ve konumsallık konusundaki merkezi sorulara yakınlaştırır. İbadetle ilgili geniş kapsamlı ve ayrıntılı anlatım vermek ve analiz yapabilmek için ibadete katılmak gerekli midir? Tek alternatif, her olası aracı kullanarak nicel verileri belgeleyen soğukkanlı bir gözlemci mi olmaktır? Son bölümde belirtilmeye çalışılacağı gibi, bu çalışma bu tutumların hiçbirini benimsememektedir.

### Bir Rastlantı ve Dönüşümleri

Saha çalışmasının sonlarına doğru, dini eğitim için kadınların bir araya geldiği mekânı ziyaret ettiğimde, bir duvarın (çoğu Hac'dan getiril-

miş ya da Almanya'ya göç etmiş zengin akrabaların gösterişli hediyelerinden oluşan) dini süslemelerle kaplı olduğunu, diğer duvarda ise Kuranlar, klasik hadis derlemeleri, ünlü Sufi şeyhlerin tefsir derlemeleri, Said Kutb ile diğer İslami klasikler (Türkçe) ve bunların yanı sıra Foucault, Habermas ve Sontag'ın üniversite ders kitaplarının yerleştirildiği raflar bulunduğunu gördüm. Yan odadaki dua toplantısı yeni bitmişti ve katılanlar çay içip sohbet ederek dinleniyordu. O dönem İstanbul belediye başkanı olan (ve İslamcı propaganda yapmakla, halkı ayaklanmaya kışkırtmakla suçlanan) Recep Tayyip Erdoğan'ın yaklaşan duruşması ve onun lehine her gün yapılan gösteriler haftanın en sıcak konusuydu. On yaşlarında bir kız uzaktan kumandayla durmadan kanal değiştiriyor, İslamcı Kanal 7'den, Madonna'nın en son klibinin gösterildiği Kral TV'ye geçiyordu. Kız bir süre şarkıya eşlik etti, sonra düğmeye tekrar bastı ve TRT haberlerinde bir an için ekranda Çeçenlerin şeriat adına giriştikleri idam sahnesi belirdi.

Siyasal konular, yoğun dualar, pop müzik ve yardımlaşma faaliyetlerinden oluşan bir karışımın yanında kadınların iki faaliyet arasında Kuran kursları ve yoksullara yiyecek yardımlarını büyük bir rahatlıkla, hızla ve ustalıkla planlamayı başarabilmeleri, aynı zamanda yeni yapılacak gösteriler hakkında bilgi verebilmeleri, grubun dışından ve not alan bir kişi olarak benden başka kimseyi rahatsız etmiyordu. Bilginin, fikirlerin, seslerin ve resimlerin çığ gibi akışıyla günlük hayatlarında rahatça baş edebildikleri açıktı.

Söz konusu toplantı 1997'deydi. O dönemden yalnızca yirmi yıl öncesinde manzaranın nasıl olabileceği konusunda tahminlerde bulunmak ilginç olabilir. Kadınlar için ayrılmış gözden uzak yerlerde ibadet için buluşuyorlardı mutlaka; ortamın başka yönleri ise yeniydi: Toplantılara katılabilmek için mega kenti boydan boya geçen kadınlar, siyasal tartışmaların varlığı, belki de en önemlisi, eylemlerde başı çeken ve mahallelerindeki hayatlarını doğrudan etkileyen dindar kadınların varlığı. Oysa artık dekor yalnızca ev içi alanlar, hatta yalnızca kent değildir, evrensel bir bağlam da ortaya çıkmıştır. Bu tür kadın çevrelerinin sayıca çok olduğunu göz önünde bulundurursak, yarattıkları etkinin yalnızca yakın çevreyle sınırlı olmadığı anlaşılabilir.

"Kadın" kesin bir analitik kategori değildir. Her kadın kendisine özgü aile bağlarına, sosyal konuma ve kişisel ilişkilere sahiptir; hepsi birlikte, bir kadının günlük hayatındaki ilişkileri oluşturmasında rol oynar. Bu çalışmanın amacı kişisel hayat hikâyeleri sunmak değildir, hedef büyük ölçüde günümüz Türkiye'sinde büyük bir hareketin parçası olarak algılanması gereken grubun küçük bir örgütlenme biçimi olarak nasıl işlediğini göstermektir. Bu kitap dini toplulukları (cemaatleri) yalnızca dini olarak görme eğiliminden kaçınma çabasıdır. Dindar insanların eylemlerini açıklarken inanç tek bileşen değildir. Akademik çalışmalar bazen dini öyle bir önemserler ki insan hayatının başka yönleri yavaş yavaş ortadan kalkar. Dini hayatın kentleşmeden nasıl etkilendiği konusuna ilgi duymam, saha çalışmasının karakterinden kaynaklanmaktadır. Bu çalışma antropolojinin klasik köy çalışmalarına çok uzak durmaktadır. Kent mekânı vakfın eylemlerini belirlediği gibi çalışmamın şartlarını da belirliyordu. Otobüslerde ve vapurlarda geçirilen saatler, geç kalan ulaşım araçlarının beklendiği zamanlar ve trafik sıkışıklıklarından kaçma planları, belge toplama sürecindeki günlük deneyimlerin birer parçasıydı. Doğan Kuban bize kentin genişlemesini hatırlatır: "İstanbul'un karmaşıklığı ve 'entropisi', orta büyüklükteki bir Avrupa ülkesininkinden (ör. Avusturya) çok daha fazladır" (1993: 10).

Son on yılda İslamcı kadınlar sosyal ve politik platformlarda yer buldular, böylece toplumda yeni bir görünürlülük kazandılar. 1990'larda Türkiye'nin genç ve faal kesimleri kendi kurallarını oluşturdu; baba otoritesinden daha bağımsız, dış dünya hakkında daha çok bilgi sahibiydiler. Vakıftaki kadınlar yerel ölçekte tanınıyordu, ancak belirsiz bir konumları vardı; bunun nedeni programlarının doğası değil, yaptıklarının boyutuydu. 1990'larda birkaç yıl içinde bu kadınların faaliyetleri özel ev toplantılarından kamuya ilan edilen büyük olaylara dönüştü. Vergi kanununa göre "vakıf", kadın grubunun kâr amacı gütmeyen bir örgüt olduğunu göstermektedir; ancak dini bağlamda vakıf, Müslüman geleneğinde uzun bir tarihi olan önemli bir terimdir. Osmanlı döneminde büyük külliyelerde yürütülen eğitim ve hayır işlerinin önemli bir kısmı, faaliyetlere temel oluşturmak için çeşitli amaçlarla kurulan vakıflar sayesinde örgütleniyordu. Bu tarihsel altyapı, çalışmada yer alan vakfın adında da ima edilmişti. İsminin son kısmında "ilim ve hiz-

met vakfı" ifadesi yer alır. Bu isim grubun ana faaliyetlerini tarif etmesi açısından uygun bir nitelemedir. Bu tür bir katkı, dinin ve dini tavrın geç modern toplumdaki kamusal ifadesinin bir parçasını oluşturmaktadır ve kadınlar için uygun sayılmaktadır. Sufi bağlamda her iki terim (ilim ve hizmet) tarihsel ve efsanevi meşruiyete işaret eder. Allah adına kendilerini komşularının hizmetine adamış kadınlara saldırmak zordu.

Böyle bir örgütün önemi küçümsenmemeli. Vakıf, kadınlara kültürel ve mali olarak daha büyük ölçekte yeni projelerde kullanılmak üzere sermaye biriktirme özgürlüğünü ve fırsatını veriyordu. Tekkelerin tarihsel çevrenin bir parçası olduğu ve Kemalizmin en parlak döneminde bile Sufi ibadetinin gizli biçimlerde de olsa yaşatıldığı bir semtte, kadınlar "cemaat" ya da "meclis"lerin üyesi olarak kendilerini farklı bir yere oturtuyorlardı. Onlar bir tarikat olarak örgütlenmediklerini üstüne basa basa söylüyorlardı. Çok geniş anlamda her ikisi de grup ya da topluluk anlamına gelen "cemaat" ve "meclis" terimleri bazen oldukça resmileşmiş özellikte bir dini gruba işaret etmek için kullanılmaktadır. Öte yandan tarikat kavramının tersine, bu terimlerden hiçbiri grubun amaçları hakkında ipucu vermez.

Bu çalışmanın çekirdeğini oluşturan küçük grupla ilk ilişkim az çok rastlantısal bir biçimde ve kurumsallaşmış bir Sufi tarikatında kurulan ilişkiler aracılığıyla gerçekleşti. Söz konusu kadınları herhangi bir kritere katı bir biçimde bağlı kalarak seçtiğimi elbette iddia edemem; aslında, Halveti Cerrahi tekkesinde karşılaştığım ve o dönemde özel nitelikteki dini toplantılara da katılan iki genç kadın beni davet etmişti. Bu toplantılar daha sonra, bir iç bölünmenin sonucunda, vakıf olarak resmiyet kazanacaktı. Grupla bu toplantım, kurumsallaşmış tarikatla ilgili gözlemlerimle zenginleşmiş bir biçimde, her zaman hafızamda belirmektedir. Halveti Cerrahi tekkesine kabul edilmiş olmam, yerel Müslüman dünyasına bir bağlantı noktamın olduğu ve ilgilerimin gelip geçici bir hevesten ibaret olmadığı konusunda kadınlara güven vermişti. Yine de, kadınların toplantılarına giden yol her an açık değildi; bu, onların bana yakınlık ve güven duymalarına bağlıydı.

Profesör Geels'ın aracılığıyla kurulan bağlantılar sayesinde, Sufi kadınlara ulaşmak için 1993 sonbaharında İstanbul'a ilk geldiğimde, Halveti Cerrahi tarikatının bir temsilcisi beni karşıladı ve benimle ilgilendi. Altmış

beşini aşmış bu adamın, tarikatın faaliyetleriyle ilgilenen yabancılarla temas sağlamak üzere görevlendirilmiş olduğu belliydi; Halveti Cerrahi tarikatını anlatan başka yazılarda da bu adamdan söz edildiğini fark ettim. Projeme duyulan ilgiyi ifade eden ateşli konuşmalara rağmen tarikatın sıradan kadınlarıyla temas kurmada oldukça zorlandım. Bütün onur misafirleri gibi ben de, haremlik selamlık ayrımının kesin kes uygulandığı dua zamanları hariç, zamanımın çoğunu tekkede şeyhin huzurunda geçirmek üzere davet edildim. Şeyhin odasında her zaman bir şeyler oluyordu; kadınlarla birlikte oturmaktansa, şeyhin mekânında bulunarak önde gelen erkek tarikat üyeleriyle ya da Türk olmayan ziyaretçilerle ilgili (çoğu Avrupalı ve ABD'li olup ya mühtediydi ya da ilgi duyan ziyaretçilerdi) farklı olaylara şahit olmamın daha iyi olacağını düşünüyorlardı.

Halveti Cerrahi tekkesindeki bu ön saha çalışmasının sonlarına doğru, bir perşembe günü geç vakitte zikrin başlamasını beklerken bazı genç kadınlarla konuşmaya başladım. Siyah çarşaflarıyla galerideki diğer kadınlardan farklıydılar. Bazı kadınlar çarşafı ağızları görünmeyecek şekilde burunlarının altından bağlamışlardı, bazıları ise ellerini siyah eldivenle gizlemişlerdi. Bu kadınların hepsi teknik üniversiteden arkadaştı ve Karagümrük'teki Cerrahi tekkesinde az çok geçici misafirlerdi. İçlerinden biri tekkeye daha sık geliyordu, çünkü zikir törenlerini çok seviyordu. Tekkede bulunan çoğu genç kadından farklı olarak bu öğrenciler aile bireyleriyle birlikte gelmemişti; ayrı bir grup oluşturuyorlardı. Perşembe toplantılarının genellikle uzun sürmesi yüzünden gece geç vakitte onlara eşlik edecek erkek akrabaları olmadan dışarı çıkmak zorundaydılar; bu yüzden, çevrede oturmalarına rağmen, uygun davranış olarak kabul edilen sınırların hemen hemen dışına çıkıyorlardı. Kadınlar galerisindeki gürültülü ve kalabalık ortam sohbetimizin bölünmesine neden oldu ve genç öğrencilerden ikisi ertesi gün çay içmek üzere buluşmamızı önerdi, öyle de yaptık. Doğrudan üniversitedeki derslerinden çıkıp geldikleri için, siyah çarşaf yerine fazla renkli olmayan başörtüleri takmış, açık renkli uzun mantolar giymişlerdi. Her ikisi de iyi derecede İngilizce konuşuyordu, açıktı ki Müslüman inançlarını açıklamaya ve bunu bilinçli İslamcı topluluğun dışında kalan insanlarla tartışmaya üniversitedeki ortamda alışmışlardı. Yine de her üçümüz

oldukça çekingendik ve çok nazik bir üslupta konuştuk; sonuçta aslında fazla bir şey söylenmedi. Gündüz saatlerindeki durgun konuşmamızın ardından ayrılmak üzereyken biri, "Bu arada biz bazen başka genç kadınlarla bir araya gelerek zikir yapıyoruz. Pazar günü bizimle gelmek ister misiniz?" dedi. Böyle bir toplantının, beni sıradan Cerrahi kadınlarından uzak tutan, tüm törensel incelikleriyle erkek egemen sayılabilecek tarikat hayatıyla karşılaştırıldığında daha çok ilgimi çekeceğini fark ettim. Bir sonraki pazar günü Fatih Postanesi'nin önünde buluşmaya ve söz konusu kadınların zikir toplantısına birlikte gitmeye çabucak karar verdik. Bu, gelecekteki alan çalışmamı yapacağım kadınlarla ilk temasım oldu.

### Kamusal Alanda Görünme Fırsatları

Pazar günü öğleden sonra, konuştuğumuz gibi buluştuk ve kadınlar beni birkaç sokak ötedeki bir apartman dairesine götürdü. Büyük bir samimiyetle buyur edildim. Orada bulunan on beş kadının birbiriyle tanışmadığı, onların da çeşitli çevrelerden zikir için bir araya gelen kadınlar olduğu izlenimi edinince kendimi davetsiz misafir olarak hissetmedim. Katılanların çoğunun öğrenci olduğu ortaya çıktı. Ev sahibesinin grubun lideri olduğu anlaşılıyordu; pazar toplantıları bir süredir uygulanan bir geleneğe benziyordu. Toplantıyı düzenleyen ev sahibesi aynı zamanda duaları ve zikri yönetiyordu. Tanıştırıldığım andan itibaren açıkça ve sürekli olarak kadınların kendi adlarına hareket etmediklerini anlamam sağlandı; onlar dini bir liderin takipçileriydi. Bana söylediklerine göre, bu lider iki buçuk yıl önce ölmüştü, ancak onlar hâlâ onun tarafından yönlendirildiklerini hissediyor ve mezarına giderek saygı borçlarını ödüyorlardı. O dönemde en çok kullanılan onursal sıfat "öğütçü"ydü. Aşağıda da tartışılacağı gibi bu sözcük seçiminin iki yönü vardı.

İlk izlenimim, toplantıdaki bu kadınların tekke ortamındaki kadınlardan daha bağımsız ve açık oldukları yönündeydi. Beni buluşmalarının yumuşak ve ulaşılabilir havasıyla etkilediler. Aslında bağımsızlıkları insanı her zaman çarpıyordu. Belki de kadınların törende tam bir sosyal ve dini sorumluluk üstlenmeleri açısından tarikattan radikal bir farklılık göstermesinden dolayı, Türkiye'deki İslami dirilişin otoriter yönlerinin farkında

olsam da, beni yanıltıcı bir romantik imaj oluşturmaya itiyordu. Yine de ziyaret ettiğim tarikat ortamlarıyla karşılaştırıldığında, bu gayri resmi grup başından beri dikkate değer görünüyordu. Burada Sufi geleneklerin resmi hiyerarşisi yoktu. Dini ya da sosyal statüden çok, bütün Türklerde olduğu gibi (özellikle tek cinsiyetin bulunduğu ortamda), yaşa saygı gösteriliyordu. Dua toplantılarının liderleri vardı, faal kadınların çoğuna da toplantıların sürekliliğini sağlama görevi verilmişti; yine de birçok kadın toplantı sırasında dua etmek için bir neden ileri sürebiliyor, katılanların temel dini eğitimine ilişkin direktifler içeren diyaloglara katılabiliyor ve kadınlardan birinin vaaza benzer konuşmasında özgürce soru sorabiliyordu.

Toplantının karakteri, belli bir itibara ve yeterli ekonomik olanaklara sahip kadınların düzenlediği geleneksel kadın toplantıları ile yeni bir biçim olan, başlangıçta ailevi ya da arkadaş bağları olmaksızın belirli bir dini ilgiyle bir araya gelen kadın toplantılarının kesişme noktasındaydı. Birçok genç kadın üniversitelerde ve öğrenci birliklerinde tanışmıştı. Yaşça daha büyük (kırklı ya da ellili yaşlardaki) kadınların bazıları birbirlerini semtteki çeşitli dini faaliyetler dolayısıyla (iyi sayılabilecek düzeyde) tanıyorlardı. Daha yaşlıları hayır işlerinden, Kuran kurslarından, bazen de Fatih semtindeki en büyük Nakşibendi merkezi olan İskender Paşa Camisi'yle bağlantılarından dolayı iyi tanınıyordu. Daha sonra ortaya çıktığı üzere bazıları uzun süredir özel ve tarikatlar bünyesinde yapılan çeşitli toplantılarda zikir yapıyordu. Kadınlar bir tarikat oluşturmadıklarını ve tarikatların hiyerarşik yapılarına karşı çıktıklarını başından itibaren üstüne basa basa söylüyorlardı. Sorulduğunda, onların grubuna "cemaat" denebileceğini söylüyorlar, bu Arapça terimde ısrar ediyorlardı. Önce bunu dilbilimsel bir ifade ve etimolojik bir yaklaşım olarak algıladım; ancak daha sonra faaliyetlere katılanlarca sünnet ve hadislere uygun davrandıklarını belirtmek için kullanıldığını fark ettim. Sufi ya da derviş olmaktan çok, kendilerini öncelikle ve en çok Sünni Müslüman olarak tanımlıyorlardı. Daha da dikkate değer olan, söz konusu kadınların kendilerini çevreleriyle ilişkili bir grup olarak görmeleriydi. Onları bir grup olarak bir arada tutan nokta, ortak ibadetti.

Birinci toplantıda verilmek istenen ana mesaj ilahi "aşk" kavramıyla ilgiliydi. Bu dünya aşktan yoksundu, dolayısıyla aşkın yokluğu olarak ta-

nımlanan cehenneme benziyordu. Orta yaşlı ev sahibesi kendisini yeni doğmuş bir Müslüman olarak tarif ediyordu. Dünyevi hayatı yaşamıştı, ama "döndüm" diyordu; yani, doğal dini olan İslama döndüğünü iddia ediyor, bunun Allah yazgısı olduğunu düşünüyordu. Bunun, Tanrı ile insanların ruhları arasında yapılan sözleşmeyi simgeleyen ve "evet dediler" anlamını taşıyan Kalû Belâ'da yazılı olduğunu düşünüyordu. Genel anlamda bu ilk toplantının daha sonrakilere oranla daha entelektüel bir özelliği vardı; bunun nedeni dinbilimsel analizlerin fazlasıyla sofistike olması değildi, Sufi terimlerin ağızdan ağıza dolaşması ve soyut bir biçimde tartışılmasıydı. Ayrıca katılımcıların çoğu üniversite öğrencisi ya da meslek sahibi olan gençlerden oluşuyordu. Toplantının bütün aşamalarına fiilen katılmaları oraya bilinçli bir seçim yaparak geldiklerini gösteriyordu. Liderin sohbetin özünü günlük mecazlara indirgeme ihtiyacı duymadığı açıktı.

İlk buluşmamızda katıldığım toplantıda zikir yoktu; ancak toplantının başka bir Sufi özelliği vardı. Tinsel konularla ilgili bir sohbetle başladı. Sohbetin niteliği, daha önceki haftalarda her şeyin şeyhe ve onun demeçlerine odaklandığı Halveti Cerrahi tarikatında şahit olduğumdan bütünüyle farklıydı. Tarikatta, soruların yöneltilmesi ve şeyh tarafından cevaplandırılması akşam programının katı ritüellerine bağlıydı ve belirli bir sırayı izleyen son derece törensel bölümlerden oluşuyordu. Yalnızca doğrudan teşvik edilenler soru yöneltebilirdi; teşvik edilenler de çoğunlukla onursal misafirler olurdu, sıradan tarikat üyeleri fazla soru sormazdı.[22] Oda tekkedeki herkesin oturamayacağı kadar küçüktü ve çoğunluk dışarıda, diğer odalarda otururdu. Üst galerideki kadınların sohbeti izleme gibi bir şansları yoktu.[23] Toplantının yapıldığı apartman dairesinin sıkışık odasında, kadınların arasındaki sohbet ise canlıydı; ses gereğinden fazla yükseldiğinde ya da sohbetin yönü değiştiğinde ellerini çırpan ev sahibesinin gözetiminde, misafirlerin çoğu sohbete katılıyordu.

Beklenmedik ziyaretim sohbet konularını etkilemişti ve kadınlar ruhani öğütçülerinin öğretisinin temel kavramlarını açıklamak istiyorlardı. Saha çalışmam sırasında daha sonra gözlemleyeceklerimle bağlantılı olarak, toplantıda aldığım notlarda anahtar kavramların "ilim" ve "hizmet" olduğunu görmek ilginçti. Açıklanan dini kavramlar geleneksel Sufi özelliklere sa-

hipti. Sohbetin tamamına yakın kısmı nefsin terbiyesine ve nefs ile ruh arasındaki ayrımın farkına varma hedefine odaklanmıştı. Bu kadınlara göre modern toplumsal hayatta yaygın olan bencillikle mücadele etmenin en iyi yolu Sufi terbiyeden geçmekteydi. Buna rağmen toplantının –hedefi önceden belirlenmiş bir grup birlikteliğinden çok– iyi eğitim almış bireyler arasında görece daha entelektüel sayılabilecek bir sohbet halinde sürdüğü izlenimini edindim. Ayrıca bu toplantı, tanık olanları sosyal bir duyarlılığa teşvik ediyordu, bu da daha sonra kurulacak olan vakfın ilk tohumlarını atmıştı.

Bu genç kadınlarla İstanbul'daki ön saha çalışmamın sonlarına doğru karşılaştığım için, bu dairede ilk ve son kez bir araya geldim. Kadınlar bana, Türkiye'yi ziyaret amacıma ve İslam'ı inceliyor olmama büyük ilgi gösterdi. Toplantıdaki kadınların bazıları, birkaçı çok iyi olmak üzere, İngilizce konuşuyordu ve faaliyetlerini bana açıklamak için güçlü bir istek duyuyorlardı. Özellikle ikisi toplantı boyunca kültürel anlamda da çevirmenim oldu. Halveti Cerrahi tekkesinde ikisi de yoktu, ancak yazın İstanbul'a dönme niyetim olduğunu söyleyince ikisi de bana telefon numaralarını verdi. 1994 yazında geri geldiğimde grup ikiye bölünmüştü ve ben kesin bir seçim yapmak zorundaydım. Dönüşümde her iki kadını da aradığımdan, sistematik düşündüğüm söylenemez. Biri gönülsüz ve tetikteydi, oysa diğeri hevesliydi ve kendi ifadesiyle, merhum bir hocanın onuruna oluşturulmuş bir dergâhı göstermek istiyordu. Onlara zikir sırasında katılma isteğim çok büyük bir memnuniyetle karşılandı. Sonunda, kendi Sufi törenlerini kendileri yöneten kadınları tanıyabilmemin yolu açılmıştı. Modernite ve geleneklere sıkça yapılan atıflar karışımının, aşılması gereken ilk analitik engel olduğu ortaya çıkmıştı.

### Modern Geleneksel Kadın
### Terimde Bir Çelişki mi, yoksa Sosyal bir Gerçeklik mi?

Vakıftaki kadınlar kendilerini öncelikle kesin kes "modern kadın" olarak ya da herhangi bir "modern hareketin" parçası şeklinde tanımlamıyorlardı; kendilerini geleneksel değerlerin koruyucuları olarak tanıtmaya eğilimliydiler. Onların sözlüklerinde "modern" genellikle yerme amacıyla kullanılan bir terimdi –yeni teknolojik cihazları övmek amacıyla söylenil-

mediyse. İlan edilmiş hedefleri, modern dünyanın ve özellikle Kemalizmin neredeyse tamamen yok ettiklerini yeniden canlandırmaktı. Savundukları "geri dönüş" sadece dini anlamda kullanılmıyordu, aynı zamanda "öz Türk mirası"na dönüştü. Bu kültürel parçalanma döneminde vakıftaki kadınlar kendilerini tevhidin koruyucuları olarak algılıyorlardı ve konumlarını savunurken kullandıkları kilit kavram "anane" idi. Hakan Yavuz'un da yazdığı gibi, "İslamiyet yavaş yavaş ve alttan alta yeniden yorumlandı ve resmi Türk milliyetçiliğiyle bütünleşti. Bu süreç yalnızca Türk milliyetçiliğinin İslamlaşması olarak görülmemeli, ayrıca İslami geleneğin de Türkleşmesi anlamına gelmektedir" (1998:30). Çevrelerindeki dünyanın bozulmasına bakarak kadınlar böyle bir geleneği tartışılmaz biçimde Müslüman, Türk ve homojen olarak görüyorlardı. Bu bağlamda "modernite" etkileyici bir söz, yalnızca dinin fethedebileceği yabancı ve karşı tarafta yer alan bir ideolojinin adı olarak kullanılmaktaydı. Bir ideolojik kavram olarak "Batı", gelecekteki iyi toplumun sarsılmaz temeli olan İslami değerlere tam anlamıyla zıt bir konumdaydı.

Kadınların görevi asıl kaynaklara, Kuran ve hadislere dönüşün yolunu açmaktı. Bu bağlamda onlar geniş anlamıyla bugünkü İslamcı hareketin parçası olarak düşünülmeliler. Bu anlamıyla İslamcılık, gelecekteki iyi toplumun temeli, Müslüman değerleri vurgulayan bir karşı-kültür hareketidir. Türkiye'deki çeşitli gruplar, "kaynaklara dönmek" ve İslam'ın öncüleri gibi yaşamak isteğinde birleşmektedir. "Otantik" teolojiyi ve uygulamaları temsil eden ilk üç kuşak inananlardan oluşan "selef" imgesi normatif edebiyattan gelmektedir. Selefler kuşkusuz Araptı; ancak bu, benim için bir sorundu, saf ve dürüst bir başlangıç olarak "selef"i kendi milliyetçi söylemlerine memnuniyetle katan kadınlar için değil. Bu kadınlar mevcut *Zeitgeist*'ı (çağın ruhunu) beğenmiyordu; gerçekte, bu çağı bozuk ahlaklı ve itici olarak tanımlıyorlardı. Bunun yerine, kendi bakış açılarından, Kemalizmin ve modernleşmenin etkisinden nasibini almadan kalabilmiş ve dimdik ayakta duran kurumlardan ve uygulamalardan yana tavır sergiliyorlardı. Dünya görüşleri bir çifte tarihsel ütopya tarafından biçimlendirilmişti: Medine modeli (Raudvere 1998) ve Osmanlı hayatı imgeleri. Osmanlı millet sistemi "tüm modern dönem öncesi sistemleri gibi bir sosyal taba-

kalar sistemi" idi (Gülalp 1999: 39). Bu sistem insanı aileye ve topluma karşı ilişkileri ve sorumlulukları açısından tanımlıyordu (Meeker 2002). Yeni Osmanlıcılık –kısa süre önce Hakan Yavuz tarafından da tartışıldığı gibi– Türk İslamcı entelektüeller arasında açıkça gözlemlenebilen bir eğilimdir. Bu eğilim daha genel dini çevrelerde de yayıldı ve Türk İslamcılığının milliyetçi yönünü güçlendirdi. Yavuz, "Demokratikleşme ve kapitalist gelişme süreçlerinin, baskın geleneksel Osmanlı-İslamcı dünya görüşünü ve Türk Anadolu kültürünü, çevrelen siyasal forumun merkezine taşıdığını" iddia etmektedir (Yavuz 1998:20).[24]

## Vakıftaki Kadınlar
## Metropoldeki Kız Kardeşler

Müslüman kadınların dini eylemciliğini konu alan çalışmalar, örneklerini nispeten daha iyi eğitimli çevrelerden, özellikle kitap ve makale yazan ya da kamusal tartışmalarda yer alan, böylece kamusal alanda fazla aktif olmayan diğer kadınlara oranla fikirlerine daha ulaşılabilir olan kadınlardan seçmektedir.[25] Türkiye'deki sıradan İslamcı kadınlar akademik çalışmalara pek ender konu olmaktadır ve görünüşte homojen olan bu zümrenin içindeki ayrılıklar kolaylıkla göz ardı edilmektedir (White 1997, 2000). Kentsel Türkiye'deki vatandaşlık kültürü ve İslam konusundaki çalışmasında Jenny B. White şu sonuca varmaktadır: "[Müslüman kadınların bu serbest birlikleri] özellikle akrabalık ilişkilerinin ve dinin etkisinde değildir, arkadaşlar ve komşular arasında siyasal faaliyeti örgütleyebilirler ve örgütlemektedirler" (1997: 152). İncelememizin konusu olan ve başlangıçta zayıf bağlarla bir arada duran ibadet grubunun bir meyvesi olan vakıf, İslamcı hareketin kadın elitiyle pek az ilişkili karma toplumsal birliklerin bir örneğidir.

Vakıf merkezi kesin olarak tek cinsiyetli bir ortamdı, ancak katılımcılar arasında sosyal arkaplan, eğitim ve ekonomik düzeylerde önemli farklılıklar mevcuttu. Buna rağmen farklılıklar neredeyse hiç dile getirilmiyordu. Yaş ve yaşlılara gösterilen saygı, sosyal etkileşim sırasında üye kadının ismine abla sıfatının eklenmesiyle vurgulanıyordu. Sufi çevrelerde bir şeyhin önderliğinde çeşitli "hizmet" görevleri vardır, oysa bu grupta iç hiyerarşiyi tanımlayan basit bir teolojik ya da ideolojik model yoktu. Kurumsallaş-

mış tarikatlarda olanın tersine, söz konusu kadın grubu lonca benzeri bir yapılanmaya sahip değildi. Bu grubu tarif ederken çeşitli parametreler ve farklı bakış açıları kullanılabilir. Vakfa yaşları, geçmişleri ve eğitim seviyeleri farklı çeşitli kadınlar ulaşıyor ve vakıf bu kadınlarca yönetiliyordu. Ancak, önemli ve paylaşılan ortak özellikleri –çoğunlukla ailevi bağlar aracılığıyla– Fatih semtiyle bağlantılarıydı ve İslamcı faaliyetleriyle tanınan bir bölgede konumlanmış olmaları faaliyetlerine meşruiyet kazandırıyordu.

Bu kadınların vakfı elit bir grup olarak tanımlanamazdı. Çekirdek grup genellikle orta sınıftandı. Vakfın faaliyetlerine katılanlar, eylemlerin yer aldığı semtin yapısına benzer bir biçimde, çok karmaşık bir kitleyi temsil ediyorlardı. Üniversite diplomasına sahip iki kadının bile, İslamcılıkla ilgisi olan birkaç kadın ahbabını saymaz, üniversitedeki arkadaşları ve tanıdıklarıyla neredeyse hiçbir vesileyle bir araya gelmediklerini göz önünde bulundurursak, elit faaliyetlerde yer aldıkları öne sürülemezdi. Daha akademik tartışma ortamlarına girmek yerine, daha az eğitim almış kadınlara *hizmet* etmenin bilinçli bir tercih olduğu belliydi. Herhalde akademik tartışmaların canlandırıcılığından vazgeçmeleri gerekmişti; ama diğer taraftan vakıf, onlara emellerini ve fikirlerini gerçekleştirmekte benzersiz bir fırsat sunuyordu. Genelde İslamcı kadınların kamusal alanda bir duruş sergilerken kendilerini birey olarak öne çıkardıkları, böylece kendilerini açıkça saldırılabilir bir konuma soktukları anlaşılıyor. Çoğu belli bir konu ya da olayla ilgili olarak çabucak ün kazanıp sonra unutulup gidiyordu. Pek azı kamusal alanda vakit geçirirdi ve onlar da çeşitli çevrelerden gelen eleştiri ve saldırılara karşı mücadele vermeye hazırlıklı olmalıydı. Vakfın ileri gelen kadınları grup adına hareket ediyorlardı ve bu daha korunaklı bir konumdu. Böylece vakıf önde gelen eylemci bireyler için bir tampon bölge vazifesi görüyordu.

Vakıf bölgede, kentte ve Müslüman dünyasında var olan birkaç kadın grubundan biriydi; bu yüzden, doğal olarak, etkilerinin boyutunu değerlendirmek zordur. Türkiye'deki Müslüman kadınlar yaklaşım ya da tavır bağlamında bir arada hareket etmemektedir; ancak her grup, kadınların varlığının birer işaretidir ve bu grupların kendi yerel kültürlerinde etkisiz oldukları düşünülmemelidir. Gittikçe daha fazla grup geleneksel medya-

dan ve Internetten faydalanmaktadır. İletişim kurmak ve bilgiyi paylaşmakta sayısız resmi ve gayri resmi yolları kullandıklarından, yeni ortaya çıkan Müslüman kadın gruplarının birbirleriyle bağlantılarını ya da bu bağlantıların varlığını araştırmak adeta imkânsızdır. Marjinal olmak ya da uçlarda gezinmek ekonomik ya da kültürel anlamda yoksulluk anlamına gelmemektedir: " 'Çevreldeki' gruplarda da çeşitli oyuncular vardır. Bazıları 'zengin marjinaller'dir ki bunlar örneğin sistemin bol bol sunduğu olasılıklar ile sosyal koşullarının getirdiği fiili sınırlamalar arasındaki çelişkileri hisseden öğrenciler ya da orta sınıftan kadınlardır" (Melucci 1989: 53). Siyasal gelişmelerle ilgili tartışmada da işaret ettiğimiz gibi, "marjinallerin" alanları siyasal değişimlerden daha az etkilenmiştir.

Söz konusu vakıf ve faaliyetleri, yıllarca gölgede kaldıktan sonra son yirmi yıldır gelişen Müslüman orta sınıfın biriktirdiği bilginin ve tecrübenin ürünüdür. Türkiye'deki Müslüman orta sınıf yalnızca hızlı kentleşmenin ve eğitim sistemindeki gelişmenin neden olduğu yeni bir olgu olarak düşünülmemelidir; daha çok Kemalizmin en parlak döneminde susturulmuş ve ancak son dönemde toplum içinde görünür hale gelen bir grup olarak görülmelidir. Büyük kentlerin belirli semtlerinde dindar ailelerin iyi eğitim görmüş üyeleri kuşaklar boyunca İslam ilmini ve öğretisini aktarmışlardır. Laiklik taraftarı bazı tartışmacıların iddia ettiği gibi bugünkü İslamcı orta sınıf yalnızca toplumda yükselmek isteyen kimselerden oluşmamaktadır; bu sınıf ayrıca kentsel çevrelerde sağlam bir yer edinmiş ve geleneği aktarma işlevi üstlenen kişileri de bünyesinde barındırmaktadır.

Vakıftaki faal kadınların kimler olduklarını saptamaya çalışırken ya çok dar, ya da çok geniş kriterlere yaslanma riski vardır. Bu kadınlar, gruba aktif katkıları göz önünde bulundurularak ya da geleneksel sosyolojik parametrelere uygun olarak iki biçimde tanımlanabilir. Kadınlarla birer aile ferdi, ya da işteki veya herhangi bir eğitim kurumundaki kişiler olarak değil de birer grup üyesi olarak karşılaştığım düşünülürse, ilk bakış açısı bu çalışma açısından daha belirgin bir önem taşımaktadır; yalnızca çekirdek gruptaki kadınlar yaptıkları hizmete bir ölçüde aile fertlerini dahil ediyorlardı. Aşağıdaki çalışma, görece küçük bir grubun geçmişi, niyetleri ve çabaları açısından ne kadar çeşitlilik gösterdiğine işaret etmek amacı taşı-

yan basit bir taslaktır; başka koşullarda, bu grup homojenleştirilerek göz ardı edilirdi. Kadınların kabaca aktif katılım derecelerine göre sınıflandırılması üç alt grubun varlığını gösteriyordu: çekirdek grup, düzenli ziyaretçiler ve geçici misafirler.

Bu çalışmanın çekirdek grup ya da iç çevre olarak gevşek bir biçimde tanımladığı topluluk, bütün grup adına sorumluluk alan ve haftada en az yirmi saat çalışan yaklaşık yirmi kadından oluşmaktaydı. Eğitim seviyesi ve sosyal geçmiş bağlamında heterojen bir gruptu, ancak yaş bağlamında daha homojendi (25-40 yaşları arasındaydılar). Genç kadınlardan oluşan bu öncü gruba ek olarak, faaliyetlerin çoğuna katılan yaşça daha büyük dört ya da beş kadın vardı. Biri hariç hepsi çekirdek gruptaki daha genç kadınların anneleriydi. Vakfın şemsiyesi altında yürüttükleri faaliyetler aracılığıyla, çoğu düzenli katılımcı olmak üzere haftada yaklaşık 150 kadına ulaşıyorlardı. Dolayısıyla bu çekirdek grubun kendi mahalli topluluğu içinde ayrıcalıklı bir konumu vardı ve öncü kadınlardan bazıları, bulundukları semtte Müslüman orta sınıfta sağlam temelleri olan ailelere mensuptu. Bu geçmişleri dolayısıyla belli bir ekonomik güce sahiplerdi (aşırı tüketimleri yoktu, gayri menkul ve başka sağlam yatırımlar bağlamında bir servetleri vardı) ve –daha da önemlisi– bilgi ve eğitimli olmanın itibar gördüğü bu ailelerde çeşitli biçimlerde eğitim alabiliyorlardı. İşte grubun çalışmalarına hâkim olan tam da bu sosyal tabakanın değerleri ve standartlarıydı. Bu kadınlar uzun süreler gerektiren sorumluluklar ve grup için önem taşıyan büyük görevler üstleniyorlardı. Bana bilgi verenlerin çoğu çekirdek gruptaydı ve ayrıca saha çalışması süresince en istikrarlı grubu oluşturdular. İlişkilerin yoğunluğu değişken olsa da bu gruptaki kadınlar diğer faal İslamcı kadınlarla ilişki halindeydi (yayınevi çalışanları, öğretmenler, hukukçular, doktorlar vb). Öncü kadınlar vakfa ibadet ve sosyal hayat için gelen diğer kadınlarla ilişkilerini düzenleyen herhangi bir resmi merci oluşturmamıştı, ancak misafir olarak gelen kadınlar ile vakıf merkezini kendi yerleri olarak gören kadınlar arasında açık bir fark olduğu ortadaydı. Faal kadınlar arasında bölüştürülen eylemler ve sorumluluklar resmi olmanın yanı sıra daha pratik bir nitelik taşıyordu. Genç kadınların bazıları iyi eğitimliydi ve doldurulacak formlar, para, hesap ve fatura gibi idari konuların yü-

rütülmesinde görev alabiliyorlardı. Haftalık faaliyetler çekirdek gruptaki kadınların çok zamanını alıyordu. Aralarından en az altı ya da yedisi vakıftaki görevleri için –genellikle her gün çalışmak kaydıyla– haftada 40 saatten fazla vakit harcıyordu. Muhafazakâr ortamlardan gelen genç ve bekâr kadınlar, çekirdek grubun aileleri dışında geçirdikleri vakti çok buluyorlardı. Bununla birlikte birkaç durumda aile, en azından anneler, vakfın faaliyetlerinde aktif rol alıyordu. Bu faaliyetler sürekli çoğaldığından organizasyonla ilgili işler gittikçe daha fazla zaman ve çaba gerektiriyordu; bu da çekirdek grubu oluşturan kadınların tam sayısının belirlenmesinde güçlük yaratıyordu. Grubun tam zamanlı altı ya da yedi üyesine ek olarak düzenli çalışan en az on kadın vardı. Bunların çoğu, işi ve/veya ailesi olan kadınlara göre daha tuhaf saatlerde ve nispeten daha kolay gelip çalışabilen öğrencilerden oluşuyordu. Faal kadınların çoğunun vakıf için sık sık günde on iki saatten daha fazla çalıştıkları oluyordu ve her zaman yapılması gereken çok daha fazla işin olduğunu hissediyorlardı.

Ayrıca bir de idare vardı; hazırlanacak formlar ve benzeri şeyler, ilanlar (broşür basılması, diğer örgütlerle ilişkiye geçilmesi), ilçe belediyesiyle ve bir ölçüde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yerel görevlileriyle ilişki kurulması gibi işler. Bu görevler vakfın statüsü açısından çok önemliydi. Yasal yönden bakıldığında başka kurumsal ilişkiler de vardı. Bu yeri çalışır durumda tutmak için, yardım ve bağış dağıtabilmek için, faturaların ödenebilmesi için bütçenin dengede olması gerekiyordu. Hem pratik, hem de idari işlevlerin resmi olduğu kadar gündelik yönleri de vardı. Resmi olanlar bu görevlerle ilgili başlıca sorumluluğu üstlenen iki kadın tarafından her zaman katı bir düzen içinde yürütülüyordu, diğerleri ise daha pratikti ve değişken görevlerde çalışan kadınların katkısıyla gerçekleşiyordu. Vakfa katkının üçüncü türü ise dinbilimle ilgiliydi (hem didaktik, hem de ritüel açıdan). Organizasyon ve toplantıların yönetilmesine gelince, toplantıların belirli bir düzen içinde geçmesi için; vakıf merkezinde dua ve Kuran okuma toplantılarının düzenlenmesi için her şeyin yerli yerine oturması gerekiyordu. Dinbilim açısından önemli etkileri olan en önemli görev, hocanın öğretilerinden parçalar okunması ve bunların vakıf merkezinde ve daha geniş bir kitleye açık cami toplantılarında yorumlanmasıydı.

Daha genç faal kadınların anneleri ya da kayınvalideleri olan yaşça büyük ve pratik işlerin çoğunu üstlenen özellikle dört kadın vardı. Bu kadınlar Fatih semtinin dindar çevrelerinde iyi tanınıyorlardı, yıllarca tasavvufla ilgili faaliyetlere katılmışlardı. Bu tecrübeleri, öğüt verebilmeleri ve pratik bilgileri aktarabilmeleri (kadın faaliyetlerine hangi camilerin açık olduğu, bilgiyi nasıl yaymak gerektiği vb) açısından elbette değerliydi; bu tecrübeli kadınlar, şimdi bunca faal olan genç kadınları dini eylemcilik dünyasına henüz 13-14 yaşındayken katmışlardı. Yaşça daha büyük kadınların varlığı genç kadınların vakıfta geçirdiği uzun saatleri ve akşamları meşru kılıyordu; onların otoritesi vakfın sık gidilebilecek uygun ve iyi bir yer olduğunun güvencesiydi. Genç kadınların tutkulu çalışmaları başka sonuçlara da yol açmıştı: Bazen geceyi vakıfta geçiriyorlardı. Bu, "şeref" ve "edep" gibi nazik ve ince meseleleri içeren çok hassas bir konuydu. Kadınlar bu durumu "düşmanlar"ın kendilerine ve vakıflarına karşı kullanabileceğini kaygıyla belirtiyorlardı.

Dini işlerle meşgul olmaları, bu kadınlara gecenin geç saatlerinde kentte bir yerden başka bir yere gitmeleri için meşru bir neden sağlıyordu. Ancak bu, sürekli tartışma konusu olan bıçak sırtında bir meseleydi. Gece dolaşmalarından daha şaşırtıcı olan, çekirdek gruptan bazı kadınların geceyi vakıf merkezinde geçirmeleriydi. Evli olmayan kadınların (genç olsun ya da olmasın) geceyi evlerinden, yakın akrabalarından ya da seyahat durumunda yanlarında yakın akrabaları olmadan başka bir yerde geçirmeleri düşünülemezdi. Ailenin üyesi olan bir kadının aileyle doğrudan bağlantısı olmayan bir yerde geceyi geçirmiş olduğu duyulursa, ailenin onuru temelden sarsılmış olacaktı. Gece vakıfta kalmak yirmili yaşlarının ortalarında ya da sonlarında olan bekâr kadınlar için yeni bir sosyal alan yaratmıştı. Baba eviyle kısıtlı kalmıyor, özel alanlarını genişletebiliyorlardı. Saygınlığa halel getirmemek ve gençlerin ahlaki sorumluluğunu üstlenmek amacıyla, yaşça büyük kadınların en az biri, gece merkezde kalacak genç kadınlara annelik etme görevini üstleniyor, gençlerle birlikte kalıyordu. Genç kadınların üçü ya da dördü tarafından kullanılan yatak odasına kimileri giysi, kitap ve çanta gibi günlük kullanım için gerekli kişisel eşyalar getirmişti. Vakıf merkezinde kalanlar genellikle aynı kadınlardı ve vakıf merkezini geceleri refakatsiz terk etmiyorlardı. Bu genç kadınların anneleri de vakıf gru-

bunda faal olarak görev alan ve vakıfta gece kalan kadınlar arasındaydı. Bu çerçevede yemek, çamaşır gibi günlük hayatın pratik yönlerine dair yardımlaşmanın söz konusu olduğu bir tür ortaklık oluşturmuşlar, ortak ilgi ve hedeflerle birbirlerine bağlanmışlardı.

Faal kadınların hayatları vakıftaki faaliyetlere katılımları ölçüsünde hem sosyal, hem de mekânsal olarak yeniden tanımlanmaktaydı. Öncü oldukları için belirli bir dini otorite elde etmişlerdi ve bu otorite onlara güvenilir ve sorumlu oldukları yönünde bir özgüven veriyordu. Gönüllülük bağlamında görevleri profesyonel bir işteki konumlarla karşılaştırılabilirdi. Böylece çoğu evli olmayan bu kadınlar baba evleri dışında bir yere güçlü bir biçimde bağlı oluyorlardı. Türkiye'de kadınların tek başına yaşaması genellikle hâlâ alışılmadık bir olaydır. Evlilik geleneksel bir kalıptır; çeşitli nedenlerle yaşamını evlenmeden sürdüren az sayıdaki kadın ebeveynleriyle ya da erkek kardeşlerinin aileleriyle belirsiz bir statüde yaşarlar. Kadın öğrenciler tercihen evde, bazı akrabalarının yanında ya da itibarlı bir yurtta kalırlar. Aynı evi paylaşan kadınlar da vardır.

Belirgin nedenlerden dolayı, vakıftaki görevlerin dağılımında katı bir eşitlik söz konusu değildi. Çekirdek grubun içerisinde, yalnızca yüksek öğrenim görmüş kişiler tarafından yerine getirilebilecek görece itibarlı ve entelektüel görevler mevcuttu. Ancak çoğu görevin her gün yapılması gereken pratik işler olduğu unutulmamalıdır: Vakıf merkezindeki odaların temizlenmesi ve toplanması, bakkaldan alışveriş yapılması ve yemek pişirilmesi, yaşlı ziyaretçilerle ilgilenilmesi, telefon görüşmeleri yapılması gibi kadınlarca "hizmet" olarak algılanan bir dizi iş. Vakfın üstlendiği işlere bir börekçi dükkânı ve bir kütüphane eklenince çekirdek grup gönüllülere daha fazla ihtiyaç duymuştu.

Çekirdek grubun üyesi olan gençler başarılarıyla tanınmayı isteyen yeni bir kuşağı temsil ediyordu. Onlar eğitimliydi, erken yaşta evlendirilmemişlerdi ve ailelerinin maddi desteğine sahiplerdi. Böylece bu kadınlar vakıfta çalışmak ve başka yaşlı ya da gençleri anlamlı birer uğraş sahibi kılmak için zamana ve fırsata sahipti.

Vakıfla ilgili ikinci bir grup, faaliyetlere düzenli katılan ziyaretçilerdi. Bu genç kadınlardan birçoğu öğrenciydi, bazıları üniversiteye devam edi-

yordu. Düzenli ziyaretçilerin bir bölümü pasif katılımcıyken bir bölümü çeşitli biçimlerde katkıda bulunuyordu. Çekirdek gruptan farklı bir diğer yönleri ise söz konusu faaliyetin vakıf merkezinde mi, yoksa çeşitli camilerde mi gerçekleştiğine bağlıydı. Cami toplantılarına sık sık katılan bazı kadınlar vakfın başka hiçbir faaliyetinde yer almıyordu. Bazı kişilerin dikkat çekmek için söz konusu vakıfla yarış halinde olan başka gruplarla ilişki içinde oldukları bilinirdi; diğer kadınların ise caminin daha tarafsız zeminini vakıf merkezinin daha tartışmalı konumuna tercih ettikleri görülüyordu. Vakıf merkezi her zaman kadınların kendi mekânı olacak şekilde bilinçli olarak yapılandırılmış bir yer olarak göze çarpıyordu. Düzenli ziyaretçilerin büyük bir kısmı Fatih'ten ya da komşu semtlerden geliyordu. Çekirdek grubun dışında vakıf merkezine uzak mesafelerden gelen pek az kişi vardı.

Bu saha çalışmasının sonuçları farklı kuşakların farklı tutumları olduğunu gösteriyor. En küçük grup orta yaştaki kadınlardı ve bunlar ideoloji yayma açısından en az aktif olanlardı. İş günlerinde yapılan gündüz toplantılarına genellikle yaşça büyük kadınlar hâkimdi. Öğleden sonra yapılan toplantılar akşama kadar devam ediyor, böylece birçok genç kadın okul ya da iş dönüşü bu toplantılara katılabiliyordu. Ayrıca daha genç kadınlar başka randevularına giderken ya da bunlardan dönerken sık sık yalnızca kısa bir süre için uğruyorlardı. İşlerin düzenlenme ve kararlaştırılma hızı, üstlenen sorumlulukların sayısı ve kadınların kent içinde kat ettikleri mesafeler de açıkça yaşa bağlıydı. Hafta sonlarında özellikle gençler için faaliyetler düzenlenmekteydi. Pazar günleri öğleden sonra "gençlik" için özel programlar vardı; ancak genelde vakıf faaliyetleri çoğunlukla yirmi ve üzeri yaşlarda olan genç kadınlara çekici geliyordu.

Üçüncü grup ise geçici, yani vakfa pek sık uğramayan misafirlerden oluşuyordu. Bu kadınlar muhtemelen ya meraktan arkadaşlarıyla birlikte geliyorlar ya da yalnızca belirli bir programla ilgileniyorlardı. Yine de, bu daha az düzenli grubun önemi göz ardı edilmemelidir; çünkü semtteki derneklerde olup bitenler hakkındaki anlatıları biçimlendiren işte bu gruptu. Bu anlamda, bu kadınlar bir tür kontrol işlevi görüyordu ve bazen onlara belli ölçüde şüpheyle yaklaşılırdı. Olup bitenlerin etrafa nasıl yayıldığı konusunda az da olsa bir endişe vardı. Bazı kadınlar dedikoducu olarak ni-

telendirilirken bazıları, farklı dini ve ritüel inançlara sahip çeşitli gruplar arasında gidip gelen "arayanlar" olarak kabul edilirdi.

### Bilgiyi Emin Ellerde Tutmak

#### Vakfın Amacı

Yukarıda da değinildiği gibi, vakfın, özellikle projeye katılan ailelerden biri sayesinde, Müslüman orta sınıfa dayanan bir entelektüel geçmişi olduğu açıkça ortadaydı. Çekirdek grupta yer alan yaşça büyük kadınlardan biri ve iyi eğitimli genç kadınların ikisi bu ailedendi. Yaşça büyük olan kadın, yükseköğrenime devam etmek ya da edepli bir genç kız, sonra da bir eş olarak geleneksel bir hayat sürmek arasında bir seçimin söz konusu olduğu kuşaktan yetişmiş, dini çevrelerde faal olan bir kadın için dikkate değer ölçüde iyi eğitim almıştı. Eğitimine rağmen hiçbir zaman iş hayatına girmemişti. Otoritesi ve güvenirliliğinin temelinde geleneksel değer sisteminde yaşa gösterilen saygı vardı; bunun yanı sıra kibar tavırları, onu farklı temsilcilerle ilişki kurmaya uygun bir kişi yapıyordu. Soyunda birkaç kuşak ulema mevcuttu. Bu ailenin üyeleri, Türkçe'yi konuşma ve yazma düzeyi ya da İngilizce hâkimiyeti gibi konularda laik eğitim sisteminde eğitim görmenin ve beceri kazanmanın tavsiye edilen şeyler olduğunu kanıtlıyordu. Şu halde, yükseköğrenim görmüş orta sınıftan gelmeleri, aile eğitimlerindeki İslami öğeler kadar önemli görülmelidir. Bu iyi eğitim görmüş kadınlar vakfa bir "ilim" geleneği ve Müslüman geleneklerine ilişkin muazzam bir bilgi birikimi getirmişlerdi. Hadis, tefsir ve güncel dini konulara dair makaleler gibi yazılı teolojik geleneklere görece daha yatkınlardı; İslamcı hareketteki rakip görüşler hakkında argümanlar yayınlayan çeşitli gazete ve dergileri takip ediyorlardı. Geleneksel normatif literatüre ulaşabilmeleri, onlara yeni argümanlar geliştirmenin yollarını açmıştı.

Vakıf bağlamında otoritenin anahtar simgesi bilgiydi; özellikle de erkek yorumculardan bağımsız olabilmeyi sağlayan ve ibadet toplantıları sırasında bir statü kazandıran Arapça'nın akıcı kullanımı önemliydi. Kadınlardan çok azı resmi dini eğitim almıştı; alanlar da bilginin aktarımı açısından grubun en önemli üyeleriydi. Bu kadınlar Kuran'ın ya da duaların doğru telaffuzunu öğretebiliyorlardı. Sureleri okurken ya da ezberden söy-

lerken içeriğini de kavrayabiliyorlardı; ayrıca hadisleri ve dinbilim literatürünün klasiklerini inceleyecek kadar Arapça'ya hâkimdiler.

Dini eğitim görmenin resmi yolu sekiz yıllık imam-hatip liselerini bitirmek ya da üniversitelerin ilahiyat fakültelerinde öğrenim görmektir. İstanbul'da hem İstanbul Üniversitesi, hem de Marmara Üniversitesi ilahiyat araştırmalarını kurumsallaştırmıştır. Özellikle ilki bu alanda saygın bir kurumdur. Genç kadınlardan yalnızca ikisi imam-hatip lisesinden mezundu; kadınlardan hiçbiri üniversitede ilahiyat okumamıştı. Ancak, genç kadınlardan biri (imam-hatip mezunu olan) ilahiyat fakültesinde tasavvuf teolojisi alanında akademik araştırma yapmaya hevesliydi; vakfa karşı ağır sorumluluklarından dolayı planlarını sürekli bir kenara itmek zorunda kalmıştı. Resmi anlamda eğitim almış kadınlar birer istisnaydı, ancak resmi dini eğitimlerinin olmayışı her kadının asıl bilgisinin ölçüsü değildi. Bu durum daha çok, dindar kadınların entelektüel hayatta girmekte hâlâ zorlandıkları alanların neler olduğunun göstergesiydi. Bunda genel olarak resmi yasaklar değil, neyin edepli olduğu ve ailenin erkek üyelerinin neyi gerekli gördükleri belirleyiciydi.

İlmi edinmenin gayri resmi yolu, yerel gelenekler aracılığıyla ulaşılabilen bilgiden geçer (örneğin, nasıl zikir yapılır); bu nedenle çok büyük çeşitlilik gösterir. Bu tür bir öğrenme süreci "batıl inanç" olarak sayılanların neler olduğu ve nelerin bu kapsama girmediği konusunda bir tartışmayı başlatmaktadır. Bu aynı zamanda, Müslüman orta sınıfın birer üyesi olarak (çoğunluğu Fatih'te olmak üzere) yetişen cemaat üyeleri ile –yerel deyimi kullanırsak– "köklere dönen" ama gerçekten bilgi sahibi olmayan ve yeni doğanlar olarak bilinen üyeler arasındaki en büyük farktır. Hem İslami, hem de devlet eğitimi görüp geleneklere karşı daha düşünümsel bir tutum izlemeyi öğrenenlerin, kendilerinden farklı teolojik tutumları olan kişilerle daha rahat tartışabildikleri ve yorumlarında daha güçlü ve bilinçli oldukları açıktır.

Grup içinde düzenli dersler, sohbetler, serbest tartışmalar ve bedenle ilgili konuların aktarımıyla bir anlaşma sağlanıyordu. Ancak, grupla ilişkisi olan kadınlar başka şekilde de gayri resmi dini eğitim alabiliyordu. Dindar kadınlara yönelik dergiler en azından kentsel bölgelerde yaygındı.

Dergilerin arkadaşlar ve akrabalar arasında elden ele dolaştığı da göz önünde tutulursa, bir nüshasının pek çok oükuru olabileceği açıktır (Güneş-Ayata 1991).

Fatih'te en etkili dergiler *Mektup* ile *Kadın ve Aile*'ydi. Her ikisi de Nakşibendi tarikatıyla ve tarikatın kadın örgütleriyle yakın bağlantısı olan kadınlara yönelik aylık dergilerdi. İlki vakıf grubu içerisinde "radikal" addedilirdi. Bu konuda ayrıntı istediğimde bana bilgi veren kişiler bu derginin –nüfuzlu editörü Emine Şenlikoğlu aracılığıyla– kara çarşafı savunduğunu söylediler. Başka bir yorum yapılmadı ve ben bu açıklamayı *Mektup*'un fazla otoriter olarak algılandığının bir göstergesi olarak kabul ettim. Her iki dergi de yapı ve sunuş bakımından seküler haftalık dergilerle büyük benzerlikler gösteriyor, röportajlar aracılığıyla bireylere odaklanıyor, ünlü kişiler hakkında bilgi veriyor, okur sorularına cevap veriyordu, vb. Dini bilgi verme açısından bu dergiler eğitici olmaktan çok kışkırtıcı olarak nitelendirilebilirdi. Hiçbiri çekirdek grup tarafından tamamen benimsenmemişti ve başka örgütler ya da yayıncılar tarafından basılan malzemeler (dergiler, broşürler, açıklamalar vb) gibi, vakıf merkezinde bulundurulmuyordu. Merkezde yalnızca vakfın yayınları mevcuttu.

Resmi olmayan bağlamda bilgi çoğunlukla kişisel ilişkiler aracılığıyla iletiliyordu. Aşağıda da görüleceği gibi, haftalık programların olmazsa olmaz bölümleri olarak düzenlenen öğretici sohbet toplantıları, başka türlü böyle bir eğitimden faydalanma olanağı bulamayacak kadınlar için daha resmi bir İslami eğitim görme fırsatına doğru atılan ilk adımdı. Bu, belli bir misyonu olan küçük bir toplulukta entelektüel cesaret ve bağımsızlık oluşturmanın ustalıklı yoluna bir örnektir. Bir süre sonra, öğrenen kişi bu kez bazı temel bilgileri öğreten ya da en azından sohbetleri ya da Kuran derslerini yöneten kişilere yardım eden konumuna geçecektir. Bilgi üretiminde alan cinsiyete göre belirlenmiştir ve hem girişte, hem de çıkışta geçilmesi gereken bir kapı vardır.

Neyin batıl inanç değil de bilgi olarak algılanacağı sorunu, vakıfta çalışan kadınların mahallelerinde nüfuz kazanmaya çalışırken nereye kadar tırmanabileceklerini gösteren bir cam tavandı adeta. Bilgili olmak şu anlama geliyordu: Birincisi, yerel çevrede bilgi olarak kabul edilene ulaşa-

biliyor olmak; ikincisi, bilgili olarak kabul görmek ve üçüncüsü, dini bilgiyi aktarabilecek uygun bir insan olarak görülmek.

Başka hiçbir anlambilim (semantik) alanı, bilgiyi, öğrenmeyi, bilgili olmayı ve öğretmeyi kapsayanla karşılaştırılabilecek ölçüde bir rol oynamadı. En temel ve teknik anlamıyla öğretmek ile vakıf faaliyetlerinin sembolik merkezinde duran hoca arasında geniş bir yelpaze uzanıyordu. Grup içinde, hem teoloji ve ritüeller, hem de sosyal pratik açısından kök paradigma oluşturan başka pek az şey vardır. Toplumun çeşitli açılarından bakıldığında bilgi iyice yüklü bir kavramdır. Bu kavramın kapsaması gerekenler konusunda zıt ideolojik geleneklerin zıt düşünceleri vardır; bunun yanı sıra, işaret edilen bilgi türüne gönderme yapmak için farklı terminolojiler kullanırlar. Kemalist bakış açısından, laik devlet tarafından korunan modern ulusun ideal gelişiminin temelinde eğitim programları vardır, her zaman da böyle olmuştur. Modernitenin bu fazlaca ideolojik tanımında ve cehalet ile akıl dışılığın somutlaşmış biçimi olan dine karşı verdiği savaşta, eğitim önemli bir faktördür. Dolaylı olarak bu tür bir din dışı eğitim, en azından geleneksel biçimiyle dini hedef alır. Laik paradigmada eğitim düzeyinin yükselmesi dinin etkisinin azalması anlamına gelmektedir.

İslam'ın en ikrarcı yorumlarında, teolojik görüş, bilginin kurtuluşa giden yollardan biri olduğudur. Akıl insanoğluna onu kullanması için bahşedilmiştir. Tanımı gereği günahkâr sayılan bu dünyada, bireyler kendilerini Allah'a ulaştıracak bilgiyi ve tecrübeyi edinebilirler. Birçok yerel çevrede teolojik dil, insanoğlunun tecrübesinden bağımsız güvenilir ebedi dini bilgi olan "ilim" ile tecrübe ve sistemleştirmeden çıkan "bilgi" arasında fark gözetir. Bilgi, insanı ve kültürü hayvanlardan ve doğadan ayırdığı düşünülen şeydir; modern Türkçe'de bu terim –anlamlı bir biçimde– "bilim" sözcüğünü de karşılar.

İki bilgi kavramı arasındaki çatışma, saha çalışmasının yapıldığı siyasal ortamda vurgulanmıyor ve kesinlikle çelişkili bir unsur olarak sunulmuyordu. Bana bilgi veren kişiler, her iki kavramın da temelinde İslami değerler olduğunu düşünüyorlardı, bu değerlerin karşısında ise en pozitivist ve materyalist biçimde anladıkları ve okullarda/üniversitelerde öğretilen dünyevi bilgi vardı. Vakfın adında "ilim" sözcüğünün olması tesadüf değil-

di. Vakıf bağlamında "ilim" burada sunulan temel dini eğitimdi. Bu seçim, Kemalist okul sisteminin yanı sıra batılılaşmanın giderek büyüyen etkisi altında kalan genç kuşağa yönelik bir "davet" ya da "dava" olarak değerlendiriliyordu. Gençler için yapılan özel toplantılar aracılığıyla kadınlar bu gençleri kurtarıp yeniden "özel din"e döndürmek istiyorlardı. Vakıf cemaati için ilmin ikinci anlamı hocanın ruhani öğretilerinin yayılmasıyla ilgiliydi.

Üçüncü olarak, tasavvuftaki bilgi kavramından söz etmeliyiz. Aşağıdaki satırlar büyük ölçüde bir genelleme olacaktır, ancak öğretilenlerin klasik Sufi üstatlara yok denecek kadar az gönderme yapan çok genel bir tasavvuf teolojisi olduğu akılda tutulmalıdır. Sufi geleneği, kişinin içgörüsü ve kişisel ruhani gelişiminin çeşitli aşamalarını "yedi makam"a ayıran özel bir dil kullanmaktadır. Tasavvuf teolojisinde bilgi yalnızca epistemolojik bir kavram değildir; bilgi aynı zamanda şeyh ve mürid arasındaki ilişkide somut ifadesini bulmaktadır. Bu, büyük ölçüde bir erkek paradigmasıdır; tarikatın örgütlenmesinden ve hiyerarşisinden olduğu kadar vird ve zikirden de destek alır. Bütün bunlar efsanelerle beslenerek gizlilik adı altında bir ağla örülür. Gizli bilgi, arayış ve ani aydınlanma, birçok Sufi anlatımda önemli bir rol oynamaktadır. Bir anahtar bulan adamın bu anahtarın açtığı kapıyı araması örneğinde olduğu gibi, bazı motiflerin sayısız çeşitlemeleri vardır. Sürekli tekrar eden tema yorulmak bilmez mücadeledir, çözümün benzer (ancak aynı olmayan) biçimleri aranır.

"Marifet" bilgiyi anlatan başka bir terimdir; tasavvuf yolunda her bireyin kendi tecrübeleriyle kazanılan bir içgörüdür. Batıni ve kişisel yönleriyle bu terim Sufiler tarafından "kuru" ilim nitelemesine karşıtlık oluşturacak biçimde kullanılmaktadır.

### Küresel Olanla Karşı Karşıya Gelmek, Küreseli Paylaşmak

21. yüzyılın başında küreselleşmenin koşullarını Müslüman kadınlar açısından tartışırken, Alan Scott (1997) gibi biz de küreselleşmenin bir sosyal süreç olarak mı, yoksa bir siyasi retorik olarak mı nitelendirilmesi gerektiğini sorabiliriz. Küreselleşme dünya genelindeki serbest piyasa ekonomisini suçlamak ya da göklere çıkarmak için kullandığımız bir analitik kavram mıdır, yoksa ne olduğu belirsiz bir eğretileme midir?

Özellikle küçük yerel gruplarla ilişkili olarak küreselleşmenin çerçevesine daha yakından bakmak amacıyla, gerçekte küreselleşmenin nerede olduğu sorusunu –cevap veremesek bile– sormalıyız. Bu sorunun yöneltilmiş olması, fiilen ortaya çıkmış olan, dünyanın her yerinde toplumsal hayatı hem makro, hem de mikro düzeyde etkileyen ve genellikle "küreselleşme" adı altında tartışılan değişim süreçlerinin varlığını inkâr etmeyi gerektirmemektedir. Peki ama küreselleşmenin ürünleri nelerdir ve küreselleşmeyi üreten nedir? (Roseneil 1997: 5) Bu tür sorular epeyce paradoksal konular oluşturmaktadır.

Fırsatlar ve kısıtların başlıkta vurgulanması, toplumsal cinsiyete odaklanma çabası değildir yalnızca; aynı zamanda küreselleşmeyle bağlantılı olarak sosyal konumun ve eğitime ulaşabilmenin beklenmedik etkilerinin yol açtığı sorunlar dile getirilmektedir. Buna ek olarak kadınların kentleşme ve küreselleşme gibi süreçlerin kurbanı olduklarına ilişkin geleneksel imge de soruşturulmaktadır. Bu anlatı, alttan alta hayıflanmak yerine, dindar kadın eylemcilerin bu değişimde aktif rol aldıklarını göstermektedir. Bu kadınlar her zaman beklenen iletişim yollarını kullanmayabilir, pek de kolay fark edilmeyen yeni forumları tercih edebilirler. Bir seminerde bana Türk toplumunun gelişimi açısından bu kadın gruplarının "gerçekten önemli" olduklarını düşünüp düşünmediğim soruldu. Cevap elbette ki bakış açısına bağlıydı. Gittikçe daha karmaşık hale gelen bir toplumda dindar kadınların kamusal alanda kendilerini göstermelerinin bir çeşit birikimsel etkisi vardır. Çok da uzun olmayan bir süre önce epeyce marjinal sayılabilecek gruplar yavaş yavaş ana akıma katılmaktadırlar; yeni medya da –ne devlet otoriteleri ne de ailedeki erkek üyeler tarafından– kolayca kontrol edilememektedir. Ulaşabilirlik, görünürlülük ve hareketlilik konularını irdeleyebilmek için aşağıdaki tartışmanın amacı –başka hedeflerin yanı sıra– Türkiye'den bazı örnekler de vererek, "geri kapitalizm, tüketim toplumu ve kültürel seri üretim bağlamına postmodern kültürü yerleştirmek"tir (Turner 1990: 5).

Küreselleşme konusu tartışıldığında ulaşım, hacim ve hız gibi anahtar kelimeler sıkça telaffuz edilmektedir. Dünya, bu çalışmada tarif edilen ortama, medya ve ziyaretçilerin anlattıkları aracılığıyla akmaktaydı; başka yerlerde küresel akış diye adlandırılan olguya dikkat çekici tepkiler ve

yanıtlar veriliyordu. Taraflı gözle bakanlar yoksul bölgelerin homojen olduğunu savunurlar, oysa bu bölgelerde de dini hayat çeşitlilik gösterebilir. Farklı İslami dernekler çeşitli teolojik ve ideolojik programlarla dikkat çekmek ve destek bulmak için yarışır (Manger 1999). Diğer taraftan yüksek modernite yle gelen her şey çoğulculuk değildir. Bugünlerde bunca görünürde olan dini grupların öğrettiği, genellikle epeyce otoriter ve az çok radikal bir İslami evrenselliktir.

Bu paradoksu başka kelimelerle ifade etmek gerekirse: Günümüz Türkiye'sindeki dini gruplar arasında paralel süreçler görülmektedir. "Müslüman seçeneğin" içeriğinin ne olması gerektiği hususunda çok farklı görüşlerin olmasına rağmen en azından söylem düzeyinde homojenleştirme çabası vardır. Dini çeşitliliğin yaşam hakkı için de sıkça çağrı yapılmaktadır. En çarpıcı örnek de giderek artan Alevi bilincidir. Büyük ölçüde heterojen bir grup olmalarına karşın önde gelen Alevi düşünürleri ve grupları kendilerini esas dini akım olan Sünni ortodoksluğa bir alternatif olarak ve mevcut duruma, laik ya da Sünni olsun, dini ve siyasal muhalefet oluşturan kişiler olarak tanıtmaktadır (Vorhoff 1994). Aleviler hem Türk milliyetçisi, hem de İslamcı olan büyük anlatılara karşı bir karşı-anlatı benimsemektedir. Sünniliğin içerisinde de bazı çatlak sesler mevcuttur. Geleneksel tarikatlar –ki bunlar sadece Nakşibendiler değildir– her zaman, etkili siyasal çevrelerle bağlantılı olmuştur. Günümüzde, Nurcular ve Fettullah Gülen ile ilişkilendirilen gruplar başta olmak üzere çeşitli tarikatlar İslamcı Refah/Fazilet Partisi'ne karşı siyasal tavır almıştır. Bu görece büyük ve kamuya mal olmuş grupların yanı sıra Türkiye'nin Müslüman haritasını oldukça renkli bir hale sokan az ya da çok resmi özellikte sayısız dernek vardır. Müslüman hareketin hedeflemesi gereken yön konusunda süren ideolojik tartışmalarda, yerel cemaatin bakış açısından vakıftaki kadınlara yetki verilmişti. Bu kadınlar faaliyetlerini düzenleme fırsatına ve toplantılarını gerçekleştirebilecekleri camilere ve mescitlere ulaşabilme imkânına sahipti; ancak genel siyasi anlamda iktidar iddiasında değillerdi.

Sıkça öne sürülen özel alan tezine ilave bir eleştiri[26] olarak, Türkiye'deki kadınların dini eylemciliğinin her zamankinden daha fazla kamuya açık olduğu hatırlanmalıdır; bu formel anlamda yalnızca örgütler ve top-

lantılar aracılığıyla değil, ayrıca giyim ve davranış tarzlarıyla toplumun her kademesinde dini değerlerini ifade eden kadınların varlığı aracılığıyla kamusal alanda ifade bulmaktadır. Bu bağlamda kadın tesettürünün çeşitlemelerinden söz edilebilir: Daha küçük ayrıntılar (düğmeler, pliler, farklı kesimler, mantonun rengi ve başörtüsünün motifi) giysileri taşıyan kişi ve ilişkili olduğu grup(lar) hakkında birçok şey söylemektedir. En katı Kemalist bile "dindar insanların" tek bir kategoriye indirgenemeyeceğini ve hepsinin "köylü" olmadığını kabul etmek zorundadır.

Çeşitli özellikteki çevrelere teknik, ekonomik ve siyasal modernleşmenin ne şekilde nüfuz ettiğine değinen Johan Fornäs, sosyal hareketlerin bireysel hayatlarla sistemler arasında bir tür değiş tokuş aracı olduğunu vurgulamaktadır (1995: 49 vd).

### Hareketlilik ve Görünürlülük

Başka örnekler de gösterecektir ki dindar kadınlar için yeni ve çarpıcı bir sosyal hareketlilik, dolayısıyla yeni bir görünürlülük söz konusudur. Uzun sayılamayacak bir süre önce kadının aile evi –ya da yakın akraba ve arkadaşlarının evleri– ortak dini faaliyetleri için verili bir alandı. Yerel cami pek de kadının alanı değildi. Bir kadın grubuyla ya da geniş aileyle birlikte yapılan zaviye ziyaretleri, birçok kadın için özellikle dini kullanıma ayrılan bir mekâna girebildikleri yegâne zamandı. Dini hayatın gündelik gerekleri çoğunlukla evlerde ya da başkalarının evlerinde yerine getirilirdi.

Kadınların dini arenalarındaki değişimin ardında çetin bir ekonomik süreç vardır. Hızlı kentleşme nedeniyle toplumun bütün katmanlarındaki kadınlar evlerinin dışında öncekine oranla daha fazla çalışmaktadır. Böylece, kendi ailelerinde sergilenmeyen yaşam tarzlarına ve davranışlara ister istemez maruz kalmaktadırlar. Profesyonel iş hayatları olup da "edep" kurallarını ve tesettür kodlarını izleyebilen grupların üyeleriyle karşılaşırlar. İş sahibi olma ile düzenli ibadet edememe arasında karşılıklı bir ilişki yoktur. Tam tersine, görece daha faal olan Müslüman gruplar kentsel alanda daha rahat hareket ederler. Kadınlar işe gitmek ve dini faaliyetlere katılmak için hareket halindedir ve kent içinde toplu taşıma araçlarını kullanmaya alışmıştır. Ayrıca dini faaliyetlerde harcamak üzere –sınırlı miktarda

da olsa– kendi paraları vardır. Bu yeni görünürlülük birçok laiklik/modernleşme teorisine hâkim olan alışılmış kamusal-özel, erkek-kadın ikiliklerine ters düşmektedir. Modernleşme (yaygın eğitim, kentleşme, meslek hayatı vb açılardan) kadınların dini hayatlarını kamuya daha açık hale getirmiştir. Büyük çaptaki planlı laikleştirme kampanyalarına karşı oluşan geç modern tepki de kadınlara yeni alanlar yaratmıştır (Göle 1997a).

İkinci Bölüm

# GÖNENLİ GRUBU
## Sufi Kadınlar Kendi Mekânlarını Oluşturuyor

### Arkadaş Çevresinden Yerleşik Bir Hayır Kurumuna

Ön saha çalışması ile 1994 yazında zikir için bir araya gelen kadınlarla ikinci karşılaşmam arasında, kadınların birlikteliği bir evde toplanan arkadaş grubu olmaktan çıkmıştı. Bu değişimin ana nedeni dinbilim fikirlerindeki ayrılık ya da kişisel rekabet değildi; gelecekte gerçekleştirilecek faaliyetlerin boyutu hakkında farklı görüşler ortaya çıkmıştı. Bazı genç kadınların mahallelerine nasıl katkıda bulunabilecekleri konusunda büyük beklentileri vardı; gayri resmi ibadet toplantılarından daha büyük çaplı bir oluşuma zemin hazırlamak üzere başlangıçtaki gevşek gruptan bazı "anne"leri yanlarına çektiler. Ev kadınlarının semtteki dindar kadınların seferber edilmesi konusunda uzun zamandan beri edindikleri tecrübeleri vardı; bu tecrübeyi Kuran okumak ve dua etmek için toplantılar düzenlemek için kullanıyorlardı. Dindarca yardım için oluşturulan bu gruplardan bazıları hem uzun süreli olmuştu, hem de İstanbul'da geniş bölgelere yayılmıştı; ancak görece gevşek bir yapıları vardı ve aile bağları ile kişisel ilişkilere dayanıyordu. Hızla harekete geçmek gerektiğinde bu durum bir avantaj oluşturmuştu, ancak uzun vadede planlama ve yapılanmadan yoksun olan, dengeli bir ekonomisi olmayan ve büyük kentteki mesafelerle başa çıkmakta zorluklar yaşayan gruplarda başarısızlık kaçınılmaz oldu. Bu tür gruplardan, en azından Sufi eğilimleri olan kadın çevrelerinde en iyi tanınanı Gökkuşağı İstanbul Kadın Platformu'ydu.

Önde gelen ailelerden birinin erkek üyeleri, yetkililerle olan temasları kurmakta yardımcı olmaktaydı; bir grup kurma olasılıkları araştırıldığında kefil oldular. 1993-1995 yılları kadınlar için kapsamlı bir hazırlık dönemi oldu. Seçim öncesi ve sonrası istikrarsız bir zamandı, birkaç büyük

belediye başkanlıklarını kazanmış olmalarından dolayı İslami çevrelere belirli bir iyimserlik hâkimdi; bu durum kadınların çalışmalarını da etkiledi.

Vakıf merkezi, 3 Ağustos 1995'te alınan resmi mahkeme kararına dayanılarak 28 Ekim'de faaliyete geçti, açılışında bir kermes ve özel bir program düzenlendi. Bu tarih, daha sonraki yıllarda, vakıftaki kadınların geçen yılın faaliyetlerini sunduğu, yüksek öğrenim için vakıf bursundan faydalanan genç kızların çalışmalarını sunduğu ve diğer İslami gruplardan temsilcilerin iyi dileklerini belirttiği bir günlük programla yıldönümü olarak kutlandı. Onur konuklarının arasında (o dönemde İslamcı parti tarafından idare edilen) belediyeden bazı üst düzey yetkililerin yanı sıra dönemin İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı Recep Tayyip Erdoğan da vardı. Bu kişilerin varlığı vakıf grubunun ne kadar iyi bilindiği ve vakıf temsilcilerin Müslümanların eğitimi ve yoksullara yardım için harcadıkları çabanın kentteki en üst İslamcı çevrelerde onay gördüğü konusunda ipuçları veriyordu.

Vakfın kuruluş amacı grubu daha resmi bir birim olarak göstermek ve o dönemde planlanan çeşitli faaliyetlere ekonomik istikrar kazandırmaktı. Kuruluşunda vefat etmiş olmasına rağmen vakfın adında hocanın isminin bulunması gerektiği zaten kabul görmüştü. Bu isim daha kuruluşundan itibaren vakfa meşruiyet kazandırdı. Kısa bir aradan sonra ikinci bir apartman dairesi bulunmuş ve grubun geçici mekânı olarak düzenlenmişti. Bu yeni mekân daha düzenli faaliyetlerin yolunu açtı.

### Hocanın Anısına
### Kendilerine Ait Bir Dergâh

İlk defa ziyarette bulunmak isteyen birisinin Gönenli Mehmet Efendi onuruna kurulan vakfı bulması kolay değildi; çünkü küçük, oldukça karanlık, yirmi otuz yıllık apartmanların bulunduğu bir sokaktaydı. Bu dar ve kısa sokakta ticaret hayatının varlığından söz etmek zordu; ancak sokak günlük ihtiyaçların çoğunun karşılanabileceği dükkânların yer aldığı yola açılıyordu. Fatih'in içinden Edirnekapı'ya uzanan işlek caddenin iki sokak ötesindeydi. Bu cadde, yalnızca ticari kuruluşların değil, aynı zamanda camilerin, medreselerin, kütüphanelerin ve –bazıları Fatih Sultan Mehmet dönemine tarihlenen– Osmanlı mimarlık mirasının diğer belli başlı

anıtlarının da sıralandığı İstanbul'un klasikleşmiş güzergâhlarındandır. Bu güzergâh yüzyıllardan beri kentleşmiş olan İstanbul'un Müslüman kesimi yaşar; başka bir deyişle kentin Müslüman merkezidir ve ideolojik çağrışımlaruyandırır. Toplu taşıma araçlarıyla bölgeye kolayca ulaşılabilir. Vakıf merkezine tesadüfen gelen azdı; ziyaretçiler akrabaları ya da arkadaşları tarafından getiriliyordu, dolayısıyla Vakıf sorumlularına uygun bir şekilde takdim edilirlerdi. Yeni bir ziyaretçi, sosyal statüsü ya da mesleğinden çok, her zaman "x'in görümcesi (yengesi)" ya da "y'nin kız kardeşinin okul arkadaşı" gibi aile bağlarıyla tanımlanmaktaydı. Bu prosedür sayesinde her iki taraf da doğru kişilerle tanıştığından emin oluyordu. Bu kişisel bağlar, programlara katılan geçici ya da düzenli ziyaretçilerin anne babalarına ve ailelerine nasıl bir ortamda bulunduklarını açıklamaları ve vakıf merkezine tekrar gitmenin onlar için uygun olup olmayacağını tartışmaları için bir seçenek sunuyordu.

Vakıf merkezi, radikal demografik değişimlerin son yüzyıl boyunca damgasını vurduğu İstanbul'un tarihi bölgesindeydi. Genellikle İstanbullular tarafından şehrin çok "dindar" bölgesi ve İslamcı partinin kalesi olarak bilinen bu semtte Müslüman kadınların faaliyetlerine rastlamak şaşırtıcı değildi. İnsanların pek çoğunun, burada bulunsunlar ya da bulunmasınlar, genellikle semtteki sakinlerle ilgili bir fikirleri vardı. Laiklik savunucuları kaşlarını çatıp buraya "çarşaflı mahallesi" diyorlardı. Dolayısıyla buluşma yerinin konumu grup kimliğinin çok önemli bir yönüydü. Vakıftaki kadınlar kendilerini baskın laik tutumun aleyhine geliştirilen İslamcı karşı-söylemin bir parçası olarak görüyorlardı. Dini faaliyetlerin çok uzun süre devam ettiği bir çevredeki kadınlar, semtte mimari izler bırakmış olan yüzyıllık âdetleri anımsatabilirlerdi. Yine de, bölgenin sosyal ve kültürel bağlamı birçok yönden yeniydi, geç modernite kadın ve erkeklerin günlük hayatına yeni boyutlar katmıştı.

Mekânsal anlamda vakıf sosyal geçmişleri ve eğitimleri farklı, ama dini inançları ve düzenli ibadetleriyle bir araya gelen kadınlar için bir buluşma yeriydi. Geç modernitenin yıkıcılığı ve muğlaklığına ilişkin kuramlarda vurgulandığı gibi, bağlayıcı "kültür", vakıf dairesinin dışındaki kaynayan dünyada birleştirici bir etkendi. Alberto Melucci, siyasal ortamın dışın-

daki daha az görünür öğelerin " 'yeni hareketler'de kültürel modeller ve simgesel meydan okumalar yarattığını" ileri sürer (1989: 45). Yandaşları için grubun cazibesi, organizasyonla yakından ilişkili birtakım simgelerle iletiliyordu ve hocanın hatırası vakıf içinde kadınların emin ellerinde duran anahtar simgeydi. Böyle bir vakıf önce hayal edilmiş, sonra para bulunmuştu. Daisy Hilse Dwyer Fas bağlamında şöyle yazmaktadır: "Mahalledeki kadınlar para topluyor, yemek hazırlıyor, misafir davet ediyor ve sonunda bereketi paylaştırıyorlar" (1978a: 587). Vakıftaki kadınlar da büyük projelerine aynı şekilde başlamışlardı.

## Vakıf
## İstikrar ve Denetim

Vakıf terimi, yukarıda da belirtildiği gibi, kadınlar tarafından günlük konuşmalarda hem resmi kurum ve apartman dairesindeki buluşma yerlerinden, hem de en azından zikir için bir araya gelen çekirdek grubun oluşturduğu cemaatten söz ederken kullanılıyordu. Bu terim tasavvuf çağrışımlarıyla ya da başka dini anlamlarla ilişkilendirilmemelidir. Modern Türkçe'de bu sözcük herhangi bir amaçla kurulmuş olan hayır kurumu için kullanılabilir; vakıflar miras ve bağışların ne şekilde düzenleneceğini ve korunacağını belirleyen kanunlara bağlıdır. Vakfın arkasında her zaman sivil çıkarlar olmayabilir. Önemli hayır kurumları devlet ya da belediyeler tarafından da kurulur ve yönetilir. Birçoğu eğitimle ilgili, tarihsel ya da kültürel amaçlarla hizmete sokulmuştur. Ancak, Türkiye'de herkes tarafından bilindiği gibi Osmanlı döneminde tekkelerin çoğu hayır işleri, eğitim ve sağlık hizmetleri gibi büyük yükümlülüklerini sürdürebilmek amacıyla vakıf olarak düzenlenmişti. Belli başlı vakıflar sayısız görevlerinde kullanılmak üzere önemli miktarda sermaye, toprak ve gayrimenkul edinmişti; dolayısıyla masraflarını karşılayabilen her vakıf kırsal alanda olduğu gibi kentlerde de kendi toplumunda etkili bir faktör olmuştu. Birçok vakıf tarikat alt gruplarıyla ve/veya belirli camilerle sıkı ilişki halindeydi. İşte vakıfların böyle ekonomik güç sahibi olmalarına karşı, 1920'lerin ortalarında Sufi grupların aleyhine Kemalist düzenlemeler yapılmıştı.

İslam hukukunda, felsefesinde ve teolojisinde vakıf kurumlarının uzun bir tarihi vardır. *Encyclopaedia of Islam*'da vakfın tarifi aşağıdaki gibi yapılmıştır: "İslam hukukuna göre hayır kurumu kurma eylemi ve dolayısıyla kurumun kendisi" (Peters 2001: 59). Başka bir ifadeyle, vakfın mal varlığını koruması için araçları vardı. R. Peters genel tanımına şöyle devam eder: "Dini bir eylemde bulunmak isteyen kişinin kendi mal varlığının bir kısmının bundan sonra dokunulmaz olacağını bildirmesi [...] ve gelirlerinden yararlanacak kişileri ya da kamu hizmeti kuruluşlarını vâris olarak belirlemesi temel öğeleri oluşturur" (2001: 59). İslam hukuku tüzel kişi kavramını tanımaz; bu durum vakfın mülk sahipliği konusunda tartışmalara yol açmıştır. Geleneksel anlamda işlevsellik açısından genellikle iki tip vakıf tanımlanmaktadır: Vakıf tüm işlevleriyle birlikte bir camiden ibaret olabilir; ya da okul, çeşme veya kütüphane gibi tek bir işleve sahip birimlerden ya da bu tür birimleri işletmek ve çalışmalarını sağlamak için gelir sağlayan idari bir kurumdan oluşabilir. Modern hukuk, yararlanacak kişilerin önceden belirlendiği hayır ya da destek vakıfları ile mal varlığının ve gayri menkullerin korunması için oluşturulan aile vakıfları arasında ayrım gözetir (Bilici 1993: 419; Peters 2001: 60). Osmanlı döneminde hayır vakıfları arasında da güçlü aile bağları geçerliliğini korudu. Bir vakıf sokağın ya da büyük bir konağın sahibi olabilirdi; şeyh çoğunlukla tekkenin ve tekkeye ait diğer binaların yakınındaki bu konakta geniş ailesiyle birlikte yaşardı. Dolayısıyla en büyük oğula geçen yalnızca şeyhin otoritesi değildi; mal varlığı, para ve yatırımlar bağlamında vakfın denetimi böylece kuşaklar boyu korunabilirdi.

Bir vakfın geçerli olabilmesi için kuruluş sürecinin nasıl olması gerektiği İslam hukukunda tarif edilmiştir (Peters 2001: 61). Vakfın amacının açıkça belirtildiği ve muhtemel mirasçıların zikredildiği *vakfiye* belgesiyle birlikte, kurucu tarafından bir bildirim yapılması esastır. Bu iki şart yasalarda hâlâ mevcuttur ve Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından denetlenmektedir.

İslam tarihi boyunca vakıf kurumunun gelişimi hakkında birçok belge vardır. Birçok araştırmacı vakıfların muazzam Osmanlı İmparatorluğu'ndaki temel yapının destekçisi olarak önemini vurgulamıştır; çünkü va-

kıflar "toplumun dikey ve yatay tüm sosyo-ekonomik katmanları tarafından yaygın olarak kullanılmakta; İslam toplumunda olduğu kadar Osmanlı Hıristiyan ve Yahudi cemaatlerinde, bireylerin, grupların ve devletin ihtiyaçlarına göre kendini uyarlayabilmektedir" (Deguilhem 2001: 88). Birçok eğitim kurumundan, kütüphaneden ve benzeri birimden sorumlu olmaları ve yoksul öğrencilere açık tutulmaları dolayısıyla vakıf ağları "bilginin aktarımında altyapıyı oluşturan esas bağlantılardır" (Deguilhem 2001:89). Osmanlı döneminde, Şam'daki vakıfların tarihsel gelişimini konu alan çalışmasının bitiş cümlelerinde Richard von Leeuwen, bu kurumların gücünü ve etkisini tanımlar ve bu tanım, bu çalışmada ele aldığımız Fatih'teki vakfa uymaktadır: Vakıf "maddi sermaye olarak kapsadığı belirli bir değeri temsil eden iktisadi bir servettir"; dahası "hem anıtsal, hem de dini simgeler sisteminin bileşenleri bağlamında, simgesel anlamları barındırır" ve nihayet "denetim ve gözetim aracı olarak kullanılabilen zaman ve mekân ağları"nın bir parçasıdır (van Leeuwen 1999: 205; ayrıca bkz. Gerber 2000). Klasik vakıf kurumlarının hem biçimlerine, hem de içeriklerine ilişkin bu temel özellikler bugün de devam etmektedir.

Vakıf işlerinde kadınların varlığı elbette ki yeni bir olgu değildir.[1] Mary Ann Fay tarihsel bakış açısıyla kadınların "mülklerin sahibi ve yöneticisi olarak hatırı sayılır bir ekonomik bağımsızlığı nasıl elde edebilecekelerine" değinir (Fay 1997: 31). Bulguları, birçok yönüyle, devletin çeşitli İslamcı sivil toplum örgütleri nezdinde doğrudan denetimini yitirdiği ve gücün gittikçe daha fazla yarı kamusal alanlarda toplandığı dönemde etkinlik kazanan Gönenli Mehmet Efendi Vakfı'yla ilişkilendirilebilir. Bu yarı kamusal alanlar epeyce yeni bir olguydu, devlet otoritesi ile geç modernitenin var olduğunu söyleyebileceğimiz kent bölgelerinde pratik bir ihtiyaç olarak aile denetimi arasında yer alıyordu.

### Ulaşılabilirlik
### Başarıya Götüren Anahtar ve Saldırıya Maruz Kalma Nedeni

Vakfın resmen kurulması grubun tarihindeki en önemli adımı oluşturuyordu; herhangi bir bölünmeden, bağıştan ya da hükümet değişiminden daha önemliydi. Evlerinin dünyasından daha kamusal alana adım

atan kadınların toplantılarını hiç tanımadıkları kişilere ulaşılabilir kılan büyük bir adımdı. Kurumların ve binaların bağışlanması konusuyla ilgilenen Osmanlı terminolojisinin tersine, vakıf teriminin modern kullanımları, ilgili faaliyetlerin devlet otoriteleri tarafından onandığına işaret etmektedir. Buna karşılık vakfın yükümlülüklerini yerine getirmesi gerekiyordu ve bir kez işe giriştikten sonra tasfiyesi kolay değildi. Bir kez yerel dini pazarın bir parçası olduğu ilan edildiğinde, vakfın sunacaklarının ulaşılabilir olması ve ilgi eksikliğinden ya da faal kadınların yeterli enerjisi olmamasından dolayı sona erdirilmemesi bekleniyordu. Vakfiyenin vaat ettiğini yerine getirmeliydiler ve daha da fazlasını başarmaları bekleniyordu. Mahallenin ihtiyaçları, başarı dürtüsü ve –kişisel düzeyde– meydan okuma isteği birleşince, daha da iyi şeyler yapma arzusu artıyordu.

Grubun vakıf olarak resmi (ve ekonomik) statüsünü abartmıyoruz, çünkü vakıf kadınların mahallelerine ulaşabilmelerini sağlayan temel yapıyı oluşturmaktaydı. Vakıf, kadınların bazı girişimlerini mümkün kılıyor, ayrıca faaliyetleri için bağımsız bir alan yaratarak çalışıp emellerine erişme fırsatı veriyordu. Faaliyetleri Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından onaylandığında kadınlar meşruiyet kazandı.[2] Bu, yalnızca ekonomik işlerin muhasebesi bağlamında değil, ayrıca ideolojik açıdan da grubun devletle olan ilişkisini düzenliyordu; vakıftaki kadınlar Diyanet İşleri Başkanlığı'na yakın kişiler tarafından "içtihat" gerekçesiyle kolayca suçlanamayacaklarını hissediyorlardı, çünkü artık merkezdeki Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün onayına sahiptiler. Aksi takdirde Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan bir kamu görevlisinin bu kadınların faaliyetlerini "kadınlar için daha uygun" bir şeye dönüştürmeye çalışması tehlikesi vardı. Aslında yerel Diyanet İşleri Başkanlığı yetkililerinin hiçbir dini vakıf üzerinde resmi bir denetim hakları yoktur ya da herhangi bir Müslüman grubu denetleyemezler. Yine de, gayri resmi platformda onay alma ve tanınmaya gelince Diyanet İşleri Başkanlığı kurumunun belirli bir statüsü ve otoritesi söz konusudur. Fatih semtinde yerel camilerdeki personel ile (bu kişiler Diyanet İşleri Başkanlığı'nın görevlileridir) kendi bağımsız örgütleri ve hiyerarşileri olan tarikatlar arasında güçlü bağlar vardır. Bir yere kadar tarikatlar Başkanlığın etkisini ve kontrolünü dengeliyordu. Vakfın kurulmasıyla birlikte kadınlar güvenilir

bir organizasyona adım atmışlardı ve kendi ekonomik, teolojik ve ibadet işlerinin kontrolünü kaybedecekleri başka türden bir kadın eylemciliğine "zorla itilme" riskine maruz kalmayacaklardı. Dolayısıyla bir vakfın oluşumu hem kontrolü, hem bağımsızlığı beraberinde getiriyordu ve kadınlar her ikisinin de dolaylı ve açık bir biçimde belirlenmiş sınırları çerçevesinde hareket ediyorlardı.

Vakıf yalnızca belirli bir "Osmanlı" rengi taşıyan bir Sufi toplanma yeri değil, çağdaş Türkiye'de faaliyet gösteren birçok Sivil Toplum Örgütü'nden biri olarak görülmelidir; nitekim Jenny B. White, Türkiye'nin kent kesiminde kadınların dernek ve halk gruplarını örgütleme yollarını tartışırken, bu örgütlerin "bireysel sözleşmeye dayalı üyeliğe dayalı olmaktan çok, çoğu kez karşılıklı güven ve bireyler arası yükümlülüklere dayanarak örgütlendiğini" yazmaktadır (White 1997: 143). Birçok durumda bu örgütler etkili olabilmek için seferber olma fırsatına, belki daha da önemlisi, düşünce ve davranışlar için özgür alan yaratma şansına sahiptir. Ancak, eleştirel bir makalesinde Faruk Bilici birçok yeni kurulmuş vakfı tartışmaktadır ki bu vakıfların faaliyetlerini liberal sivil toplum ya da yetkilendirme bağlamında tarif ettiklerini söylemek güçtür: "Dini himaye ilişkileri, Türk siyasetinin ve özellikle muhafazakâr partilerin temel karakteristiklerinden biridir "(Bilici 1993: 433).

İncelenen grupta aile bağları da çok kuvvetlidir. Bu bağlar yalnızca geleneksel anlamda kararları kontrol etme iddiasında olan babalar ve erkek kardeşler bağlamında gözlenmiyordu; ailenin kültürel birikimi de ortaya çıkıyordu: ne şekilde örgütlenmek gerekir, dini argümanları nasıl oluşturmalı vb. Birçok vakfın açıkça belirttiği yardım amacı da ittifaklar oluşturmakta etkili bir yöntemdir. Küçük bir grup olarak söz konusu vakıf, yerel toplumdaki büyük çatışmaların bir parçası haline geldi. Bu çatışmalardaki tutumlar önde gelen ailelerin erkekleri tarafından belirleniyordu. Vakıftaki kadınlar büyük güçlü tarikatlar ile parti siyasetinde tanımlanan İslamcılık arasında ustalıkla denge sağlıyorlardı. Mekânsal olarak bu nüfuz kaynakları tekkeler, camiler ve belediye meclisleriydi.

Vakfiyede ve vakfın adında faaliyet alanının sosyal yardımlaşma ve eğitim olacağı açıkça belirtilmişti (örtük de olsa terminoloji seçimi vakfın

dini kaynaklı olduğunu gösteriyordu); ancak hiçbir şey vakıfta ibadet yapılacağına işaret etmiyordu. Kadınlar, bu vakfı kurarak kamusal imgelerine neyin hâkim olmasını istiyorlarsa faaliyetlerinin o yönlerini vurgulama imkânı bulmuşlardı; daha özel ve sergilenmesi uygunsuz olacak yönlerini, örneğin Sufi ibadetlerini geri planda bırakabilirlerdi.

Çeşitli Sufi toplanma yerlerini belirten zengin bir geleneksel terminoloji mevcuttur: Tekke, zaviye, hankâh, dergâh; bunların hepsi ibadet faaliyetlerinin mekânını belirtmektedir. Bildiğim kadarıyla kendi mekânlarını ifade etmek için kadınlar tarafından yalnızca sonuncusu kullanılıyordu. Bu durum yalnızca ayrışmadan önceki örgütlü zikir toplantılarının ilk evresi için söz konusuydu; terminolojinin seçimi muhtemelen ev ortamının da uygun ibadet mekânı olarak düzenlenebileceğini vurgulamayı amaçlıyordu. Dergâh terimi günlük konuşmalardan kalkmıştı; ama grup, mekânlarına işaret eden bir kelime olarak zikir sırasında kullanmayı sürdürdü.Büyük bir olasılıkla kadınlar resmi bir tarikata benzeyen bir oluşum başlatma niyetinde olduklarına ilişkin bir kuşku uyandırmamak adına burada da stratejik bir seçim yapmışlardı. Ancak, klasik terimlerle önemli bir benzerlik olduğuna dikkat çekilmelidir: Geleneksel tasavvuf yorumlarında bu terimler Sufi faaliyetlerin sosyal organizasyonlarını ve türbeler, anma törenleri ve dualarla kutsal hale gelen mekânları ifade etmektedir. Ama vakfın odalarını özel kılan şey, yüzyıllar önce ölmüş sultanlar ya da evliyalar değil, hocanın hatırasıdır.

Raymond Lifchez Türkiye'deki tarihsel mekânlarda kullanılan klasik terimlerin farklarını verir: "Tarikat binaları çeşitli isimlerle adlandırılmıştır: tekke, hankâh, asitane, zaviye, dergâh. Tekke ve hankâh herhangi bir tarikat yapılanması için kullanılan genel terimlerdir; tekke daha sık kullanılır. Asitane genellikle önemli bir tarikat yapısına işaret eder; zaviye de belirli bir tarikata ait olmayan derviş barınağı ya da ikametgâhı anlamını taşır. Dergâh terimi kendisine bir türbe bağlı olan tekkeler için kullanılır" (1992: 76); ancak mevcut duruma oranla daha geniş örgütlenmelere işaret ettikleri için, bu ayrımlar vakıftaki kadınların ilgili terminolojiyi kullanım biçimlerini kapsamamaktadır. Küçük bir zaviyenin bile, özellikle başka gruplarla rekabet etmek söz konusuysa, muhtemelen bir tarikat kolundan

bir çeşit destek görürdü. Birey olarak Sufiler için belli oranda esneklik kabul edilebilirdi. Geleneksel anlamda derviş bir mürid olarak iki tarikata üye olabilirdi ve iki farklı yerde dualara ve ibadete katılabilirdi (bu genellikle her iki tarikatın da onayıyla gerçekleşmekteydi). Ancak yalnızca bir kişi onun mürşidi olabilirdi.

Gönenli Mehmet Efendi Vakfı'nın saldırılara maruz kaldığı takdirde onu koruyacak böyle bir ana organizasyonu ya da örgütsel ağı yoktu. Vakıf, en büyük zenginliği olan güvenebileceği sadık eylemcilerle "serbest pazara" adım atmıştı. Dikkat çekmek ve destek görmek için süren rekabet ortamında, kadınlar ihtiyaca uygun olarak modern kentsel çevrede yeni anlamlarla yüklenmiş geleneksel terminolojiyi devşirmişler ve faaliyetlerine böylece koruma sağlamışlardı. Dolayısıyla bu deyimler değiştirilebilirdi. Yerel politikalar nedeniyle Sufi geleneklerden çok, saf İslamcılığa vurgu yapmak bazen daha doğru görülmüştü.

### Fatih'te Sufi olmak

İstanbul'u çeşitli semtlerine geziler ve cami ziyaretleri yapılıyordu, ama vakıf ve kadın faaliyetleri esas olarak Fatih semtindeydi. Çekirdek gruptan bazılarının evleri, aileleri buradaydı; ruhani ve ideolojik evleri de burasıydı. Dini eylemcilik tarzları semtteki Osmanlı mirasının ve modern kent hayatının özel karışımıyla bağlantılıydı. Sufi meclisleri ve İslami içerikli faaliyetler, kadınlar tarafından yürütülüyor olsalar bile, mahallede çelişkili bir faaliyet olarak görülmüyordu.

İstanbul'un yedi tepesinden dördüncüsünde konumlanan Fatih gözde bir semt değildir, ancak şehrin varoşlarındaki yerleşmelerle (gecekondularla) karşılaştırıldığında o denli fakir bir bölge değildir; şehre yeni gelenler de buraya tamamen hâkim olamamışlardır. Bir ziyaretçinin günümüzde Fatih semti hakkındaki ilk izlenimi oldukça çarpık bir yerleşme olduğu ve hızlı kentleşmeden büyük oranda etkilendiğidir. Çok kalabalıktır ve trafik sorunları çok büyüktür; ancak semt yine de anıtları ve Müslüman İstanbul'un hatıralarıyla, tarihi kentin bir parçasıdır. Dışarıdan bakanlar, daha sert bir ifade kullanarak buraya "irtica yuvası" demeseler de, "fakir ve dindar" deyip geçerler. Genellikle bu tür tanımlamalar Fatih'le pek bağlan-

tısı olmayan kişiler tarafından yapılmaktadır. Başka bir açıdan, bölge son yüzyılın Müslüman orta sınıfının izlerini taşımaktadır. Semtin mimarisi ve yapılanması Roma dönemine değin uzanan sosyal tarih katmanlarını da sunmaktadır.

En az iki kuşaktır semtte yaşayan aileler vardır ve bu aileler bugünün çeşitli grupları üzerinde belirgin bir etkiye sahiptir. Söz konusu vakfın bazı önde gelen kadınlarının da aralarında bulunduğu semtin iyi tanınan ailelerinin üyeleri, herhangi bir Sufi tarikatın dayanması gereken otoriteyi meşrulaştıran Müslüman geleneğin sembolik zenginliğini ve ona bağlılığını temsil eder.

"Kentin sokaklarının, anıtlarının ve mimari biçimlerinin tarih hakkında büyük söylemler içerdiği" (Boyer 1994: 31) söylenmiştir, Fatih bağlamında bu elbette doğrudur. Bölge, yakın dönem ticari kaygılarının (yanıp sönen neonlar, büyük dükkân vitrinleri) yanı sıra tarihi camilerin hâkim olduğu bir dokuya sahiptir. Kemalist ideoloji de mimaride ve mekânsal örgütlenmede izler bırakmıştır. Trafik, İstanbul'un her yerinde olduğu gibi egzoz dumanı, gürültü ve sıkışıklık arzeder. Bir zamanlar Fatih küçük evleri ve bahçeleriyle yeşil bir semtmiş. Bugün Fatih ile Aksaray semtlerini ayıran Vatan Caddesi'nde, trafiğin homurdanarak aktığı yerde 1960'lara kadar bir dere varmış. Bugün cami avlularında birkaç ağaç vardır. İstanbul'un kent tarihini konu alan kitabında Doğan Kuban o dönemde modern ve etkili yapı olduğu tasavvur edileni gerçekleştirmek için teknokratların gösterdiği çabayı vurgularken, Vatan Caddesi'nin "şehrin en eski bölümüne bir otoban görüntüsü verdiğini [...] ve bölgeyi tahrip ettiğini" (1996: 427) yazmıştır. Kadınlar eski değerleri kurtarmaktan bahsettiğinde, vakıf merkezinin pencerelerinden bakıldığında görülen modernleşme işaretleri, neyi kastettiklerinin örneği olarak gösterilebilir. Geride kalmış ihtişama duydukları nostalji, aslında büyük hayranlık duydukları teknolojik başarıları unutmalarına neden olmaktadır.

"Kent hayatının, iletişimin, eğitimin, modanın ve Batı'nın sosyal ve kültürel taklitçiliğinin yoğunluğu, ayrıca her zaman var olagelen Müslüman ve gayrimüslim sosyal karışımı İstanbul'da özgün bir hava yaratmıştı" (Duben ve Behar 1991: 7). Bu günümüz İstanbul'u için yapılan bir tarif

değildir; kentin 19. yüzyıldaki durumu için yazılmıştır. Duben ve Behar'a göre, "kişisel hayatın ve ev hayatının 1940'lara değin devam edecek olan benzersiz biçimlenmesine yol açan" şey "katmanlı" yapılanmaydı (1991: 7). Fatih de böyle bir semttir; ancak bölgede gayrimüslimlerin yaşadığını söylemek artık zordur. Günümüzde büyük söylem olarak, çeşitli etnik kökenlere ya da çeşitli dinlere dayanan boyutlar değil, Müslüman tarih vurgulanmaktadır. Fatih camisi dışında Fatih semtinde tarihsel açıdan önem taşıyan birkaç cami vardır: İskender Paşa, Amcazade Hüseyin Paşa ve Hırka-i Şerif bunlardan bazılarıdır. Hepsi İstanbul'un İslamlaştırılma tarihi açısından önemlidir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, İslamcı parti tarafından yönetilen yerel belediyenin ve İslamcı vakıfların çabaları sayesinde birçok eski küçük cami son yıllarda restore edilmiştir. Eski camileri ve onlara bağlı olan türbeleri ziyaret edenlerin sayısı artmaktadır. Cami yönetimleri, batıl inanca dayanmadığı sürece, bu kutsal ziyaretleri desteklemektedir. Ziyaretçiler türbenin Müslüman tarihiyle bütünleşmiş olmasına da önem verirler. Bu kalabalıklar Necmettin Erbakan'ın "İstanbul– bir İslam Şehri" sloganını sürekli hatırlatmaktadır.

Bölge, şehrin Müslüman kimliği açısından temel bir öneme sahip olmuştur ve tarihsel anlatı burada hâlâ varlığını korur.[3] Semte Fatih Camisi'nin adı verilmiştir.[4] M. Christine Boyer, *The City of Collective Memory* (Kolektif Belleğin Şehri) adlı monografisinde "Kolektif belleğin şehrinde tarihsel zamanın farklı katmanları üst üste binmiştir ya da (birbirine dokunan, ancak birbirinden haberdar olmaları gerekmeyen) farklı mimari tabakalar artık şehre yapısal bir biçim vermez, yalnızca çeşitliliği ortaya çıkarır" diyor (1994: 19). Fetihten hemen sonra Ayasofya en önemli cami ilan edilmişti; ancak çok da uzun sayılamayacak bir süre sonra bu Bizans kilisesinden daha üstün olacak yeni bir cami planlandı. Fethin ve fatihin anısına yapılan cami 1463-1471 arasında inşa edildi. "Bütün külliye inşa edildiğinde 100.000 m–'lik bir alanı işgal ediyordu" (İnalcık 1978: 229). İlk caminin 1776'da bir deprem sonucunda yıkılmış olması ve yenisinin yapılmış olmasına rağmen caminin etrafındaki alan İkinci Dünya Savaşı'na kadar semtin entelektüel, sosyal ve ekonomik kalbi olarak varlığını sürdürdü; büyüklüğü ve yüksekliği semtin görünüşüne hâkimdir. Fatih Camisi bugün hâ-

lâ, tarihi ve sembolik değerinin yanı sıra, birkaç dini faaliyetin ev sahibi konumundadır. Cuma ibadeti açısından önemli bir yerdir; burada camiye bağlı imamlar ve hocaların düzenlediği haftalık dualar ve birçok kişinin katıldığı Kuran dersleri yapılmaktadır. Türbeler ziyaret edilir ve dış avlunun batısında her çarşamba günü hâlâ pazar kurulmaktadır. Bu tür bir alışveriş, pazara gelenlerde cami külliyesinin uyandırdığına benzer bir nostalji uyandırır; zira kentin dış mahallelerindeki Amerikanvari süpermarketlere tezat oluşturacak kadar gelenekseldir. Erzak, mutfak araç gereçleri, ev aletleri ve daha birçok şey burada makul bir fiyata satın alınabilir. Alışveriş bölgesi camiyi çevreleyen birkaç kalabalık sokağa yayılmaktadır. Bölgedeki pek çok mekândan farklı olarak kelepir mal arayan kadın ve erkekler burada görece daha fazla birbirlerine karışır. Ekonomik kriz ne denli büyükse, İslamcılar da açık değerleri ve rolleri olan basit toplum imgesini ve karmaşık olmayan ekonomik işleri o kadar fazla savunmaktaydılar. Küresel şehir değil, İslam şehri istiyorlardı.

İstanbul haneleri hakkındaki kitaplarında Duben ve Behar "Şehirdeki Müslüman hayatının İkinci Dünya Savaşı sonrasına kadar geleneksel mahallelerde sürdüğünü" yazmaktadırlar (1991: 32). Bu ifadede "Müslüman" kelimesi hayattaki herhangi bir dini boyuttan çok, belirsiz bir biçimde geçmişte kalan şeylere gönderme yapıyor gibidir ve bu haliyle apayrı kaynaklardan beslenen Osmanlı dönemine karşı duyulan İslamcı nostaljiye yaklaşmaktadır. Tarihi dönemler günümüz Türkiye'sinin karşısında bir alternatif olarak görülmektedir.

Son kırk yıldır gözlemlenen kontrolsüz kentleşmeden sonra mimari dokuda Osmanlı hane yapısının yalnızca birtakım kırık parçaları göze çarpmaktadır; buna karşın vakıftaki kadınlar Osmanlı idealleri olarak gördükleri modellere göre faaliyetlerini düzenlemekteydiler. Cumhuriyet öncesi dönemde büyük camilerin etrafını çevreleyen dini ve sosyal kurumların bulunduğu devasa külliyeler onlar için tarihsel birer ayna vazifesi görüyordu (İnalcık 1978: 229). Prototip[5] külliye olunca, kadınlar da kendi mahallelerinin ruhani ve maddi ihtiyaçlarına her zaman dikkat ederek vaaz verebiliyor, öğretebiliyor, yardım ediyor ve doyurabiliyorlardı. Tutumları, söylem yapısı düzeyinde kendine özgü kesin bir

"modernist karşıtlığı" oluşturuyordu; ancak bu çalışmada kullanılan analitik modele göre söz konusu tutum geç modern bir fenomen olarak algılanmaktadır.

Kadınlar Osmanlı ideallerine ulaşmak amacıyla faaliyetleri için geçmişten model aradılar ve Fatih Camisi'ni buldular: "Fatih Camisi bir sivil merkezin bütün imkânlarına sahipti; camiye, medreselerine ve diğer dini ve hayır kurumlarına ek olarak 280 dükkân, 32 atölye ve dört deposu olan bir arastası bulunuyordu. Bunların geliri külliyenin geri kalan hizmetleri için kullanılıyordu" (Freely 1996: 185). Doğrusu grubun emelleri büyüktü: Üyeleri, insanın her çeşit ihtiyacına destek olabilecek bir merkezin ufak bir kopyasını yaratmak istiyordu. Kadınlar vakfın geleceğini oluşturmak istediklerinde hayatın tüm yönleri dikkate alınmalıydı.

"Külliye"nin en önemli işlevleri vakıf girişimine eklendi; ya vakıf merkezinde yerine getirilecekti bu işlevler ya da semtteki başka yerlerde. Bir "yatırım" (sermaye, statü ve kişisel çabalar bağlamında) bir diğerine yol açıyordu. Başarı, vakfın devamlılığı ve büyümesine yönelik beklentiler getiriyordu. Yalnızca birkaç yıl sonra, girişilen işlerin boyutları görece alçakgönüllü ilk öngörülerin çok ötesine geçti. İlginçtir ki, orijinal grubun bölünmesinin erken safhalarında diğer tarafı tercih etmiş olan kadınlar, başlangıçtaki her tür beklentinin ötesinde büyüyen vakfı gördükçe geri dönmeye başladılar.

Bir Osmanlı kurumuyla kurulabilecek, göze çarpan en büyük benzerlik belki de Sufi ibadeti için düzenlenen odaydı. Apartman dairesindeki bir oda her cuma öğleden sonra kadınların zikir yapması için uygun bir mekân haline dönüştürülüyordu. Bu alan tekkelerdeki "meydan" ile karşılaştırılabilirdi. Toplantılar da her zaman "veli" hocanın hatırası ve öğretileri yâd ediliyordu. Hoca'nın özel eşyaları camlı bir bölmede tutuluyordu; bu eşyalar erenlerin, şeyhlerin, sultanların ve gazilerin türbelerinde yapılan saygı gösterileriyle aynı anda hem benzerlikler, hem de farklılıklar içeren bir tarzda onurlandırılıyordu (Meeker 1997). Aşağıda da tartışılacağı gibi hocaya bir öğretmen ve bir ideal olarak hatırlandığı saygı gösterileri yapılıyordu ve ayrıca vakfın sürekli koruyucusu olarak görülüyordu.

Vakıf merkezi birçok şekilde eğitim merkezi olarak işlev görüyordu. Osmanlı dönemindeki mektepler gibi bir okul olmadığı ve yüksek İslami eğitimle karşılaştırılabilecek bir şey sunmadığı doğrudur. Öyle olsa bile, laik okul sisteminin yarattığı boşluğu doldurmak için vakfın çekirdek grubundakiler dini ders ve sohbet toplantılarıyla ellerinden geleni yapıyorlardı. Bu bağlamda vakıf merkezi bir dershane işlevi görüyordu. Okuma salonlu kütüphane bugünkü okullu kızlara, yüzyıllar öncesinde eski kurumların genç erkeklere verdiği hizmeti sunmaktaydı. Vakıf merkezinin dışındaki programlarda, özellikle özel Kuran kursları yasadışı hale geldikten sonra, öğretim konusuna verilen önem daha az açığa vuruluyordu. Eğitime yönelik birçok uygulama hocanın eşyalarının bulunduğu odada gerçekleştirilmek yerine, aşağıdaki kütüphaneye taşındı. Kütüphanede dersi yöneten kadınlar Müslümanlıkla ilgili genel konularda birer öğretmen gibiydi; kitap raflarıyla kaplı duvarlar farklı bir hava yaratıyordu. Hocanın eşyalarıyla dolu olan oda giderek dua odası oldu.

Yiyecek dağıtımları, külliyede yoksulları doyurmayı amaçlayan imarete eşdeğer bir faaliyet olarak düzenleniyordu. Ayda iki kere yağın yanı sıra pirinç, un ve şeker gibi kuru gıdalar yakındaki depodan dağıtılıyordu. Fatih Camisi etrafındaki geleneksel arasta bile, vakıftaki kadınların kuruma para kazandırmak için çalıştıkları börekçiyle kıyaslanabilirdi. Uyuşmazlık gösteren tek nokta hastane ve tıbbi hizmetlerdi. Bu tür hizmetleri sunmak için vakfın ne kapasitesi, ne de isteği vardı; ancak kentin dışında bir arsa alınarak yaşlı yoksul kadınlar için bir barınma evi inşa etmenin planları yapılıyordu.

## Mahalle
## Sosyal Ayrışmanın Bir Modeli

Vakıftaki kadınlar komşularına karşı yükümlülüklerini yerine getirmek için çevredeki külliyeyi bir model olarak almışlardı; bir bütün olarak İslamcı hareket de norm olarak kabul edeceği idealler ve modeller için gözünü Osmanlı dönemine çevirmektedir. Sosyal uygulamaların ve yaşam koşullarının bugün çok farklı olduğu gerçeği, bu bakış açısına gölge düşürmüyor gibidir. Bu bağlamda, daha çok, esnek bir vizyonu güçlendirmişe

benzemektedir. Dini ve milli argümanlar bu vizyonu desteklemek için ileri sürülür.

Geçmişteki sosyal hayatın bu idealize edilmiş imgesi, birkaç sokaktan meydana gelen minyatür bir topluluk olan tarihsel "mahalle" kavramını da kapsar. Etnik ve dini bağlara dayanan ve hiç de muğlak olmayan kategorilere göre sınıflandırılan sosyal hayatın örgütlenmesi, bir kişiyi grubun üyesi ya da grubun dışında kalan birey olarak tanımlamayı kolaylaştırmıştır. 19. yüzyıl İstanbul'unda aile modellerini konu alan çalışmalarında Duben ve Behar şöyle der: "Mahalleler ekonomik ve sosyal hayatın merkezlerini oluşturuyordu. Genellikle etnik –sınıfsal olmayan– ayrışmalara göre bölümlenen mahallelerin günlük meseleler üzerinde belli oranda bağımsız bir kontrolü vardı; mahallede belirli bir dayanışma görülürdü ve toplum ahlakını yönlendirmek ve düzenlemek için bir dizi gayri resmi mekanizma vardı" (Duben ve Behar 1991: 30 vd). Her "millet" yasa ihlallerini kendi yasalarıyla hallederdi. Bütün bunlar günümüz Müslüman örgütlenmelerinin çalışma biçiminden çok uzak düşmemektedir. İslamcılar denetim aracılığıyla güvenlik duygusunu vurgulamaktadır. Bu imge şeriat lehine çeşitli argümanlarda kullanılmaktadır. Bu bir şeffaf toplum vizyonudur, fırsatların peşpeşe aktığı küreselleşmenin karşısındadır ve bugünkü İstanbul'a ters düşmektedir. "Mahalle"de normlar verilidir, seçimler buna göre yapılır.

Çokkültürlü eski İstanbul'da "mahalle"nin tanımı şöyle yapılabilirdi. "Mahalle organik bir birlikti, bir cami, kilise ya da sinagog etrafında yerleşmiş, kendi kimliği olan bir topluluktu. Bu topluluktaki bireyler yalnızca (birçok durumda) ortak kökenleriyle, ortak din ve ortak kültürleriyle birbirine bağlanmakla kalmıyor, sosyal dayanışmaya yol açan dış etkenler aracılığıyla da birleşiyordu. Tamiri ve personelinin geçimi mahalle sakinlerinin sorumluluğu altında olan ibadethane, topluluğun buluşma yeri ve birliğin sembolüydü; mahalle adını bu ibadethaneden alırdı" (İnalcık 1978: 234). Mahallelerin çoğunda okul, çeşme, vakıflara bağlı kuruluşlar ve gece bekçisi vardı.[6] Birçok yönüyle mahalle minyatür bir toplum oluşturmaktaydı (Faroqhi 2000: 146 vd.); ancak günümüz İslamcılığına tezat oluşturacak biçimde Müslüman inancının dışındaki başka inançları da tanımaktaydı ya da en azından onlara faaliyet alanı bırakmaktaydı. Mahalleyi artık var ola-

mayan iyi bir toplum olarak gören din dışı tarihyazımında da nostaljik bir yön mevcuttur. Akademik kent tarihlerinden gösterişli ve pahalı kitaplara kadar, eski İstanbul hakkında olağanüstü güzellikteki resimlerle süslenmiş kitaplar kitapçı raflarını doldurmaktadır.

Mahalle idealinin, sürekli değişen metropolde en azından bazı konular üzerinde denetim sağlamaya çalışan birçok sivil toplum örgütünün çalışma biçimine benzerlik oluşturduğu düşünülebilir. Bu birimler kendi çaplarında az çok bağımsız dünyalar oluşturmaktadır. Bu da modernleşmenin onları yönetmesine izin vermeden onun bazı meyvelerinden faydalanmak isteyen kişilere çekici gelmektedir. Tarihsel mahallede, özellikle kadınların dış dünyayla olan sınırı sık sık geçmek için fazla nedenleri yoktu. Her mahalle bir *muhtar* tarafından yönetiliyordu; muhtar mahalle adına konuşurdu. Bundan dolayı günümüz ideologları için mahalle dünyası "herkesin yerini bildiği" bir sistemi temsil eder ve birçok İslamcı sivil toplum örgütünün savunduğu otoriter toplumla büyük oranda benzerlik taşır. Tamamlayıcı toplumda, mahallede olduğu gibi cemaatte ve aile hayatında herkes için uygun bir "yer" vardır. Caiz olmayan ya da uygun olmayan rastlantıları önlemek için bireyin konumunu belirten açık dışsal işaretler de vardır; örneğin kıyafetler ve diğer simgeler. Bu tarihsel ütopya ve karmaşık olmayan çözümlerin arzu edilmesi, sloganlarla tartışmaya benzetilebilir: Her şeyi aşırı basitleştirmesine rağmen, kavramları ve görüşleri çok etkiler. Günümüz toplumuna yönelik İslamcı eleştirilerin büyük bir kısmı bu toplumun karmaşıklığını, bulanıklığını ve belirsizliğini hedef almaktadır. Dolayısıyla "yabancı" olarak algılananlarla mücadele etmek için Peygamber'in Medine'sinden ya da 19. yüzyılın idealleştirilmiş Osmanlı hayatından tarihsel karşı-imgeler gösterilmektedir.

### Küçük Gruplar, Büyük Meseleler

Son on, on beş yıl içerisinde Türkiye'de gayri resmi işbirliği yöntemlerini tercih edenler yalnızca Müslüman gruplar değildi. Dini olmayan küçük kadın grupları, çevreci kuruluşlar, yerel tarih dernekleri gibi sayısız örnek mevcuttur. Bunların her birinin, açıkça tarif edilmiş belirli bir konuya göre katılımcısı vardır ve her biri kendine has bir topluluk ruhu oluşturur.

Böylece her biri kendi topluluğunun en azından küçük bir bölümü üzerinde kontrol sağlama duygusuna sahip olur.

Vakıftaki kadınlar tasavvuf konularının yanı sıra genellikle sivil toplumla bağdaştırılan hizmetler ve görevler icra ediyordu. Çoğu 1983'ten sonra kurulan gruplar kabaca sivil toplum örgütleri olarak tanımlanabilecek şekilde faaliyet göstermektedir. Son on yılda sivil toplum örgütü eylemlerinin gerçek anlamda patlak vermesi, devletle bu yeni gruplar arasındaki ilişki konusunda kamusal alanda yapılan tartışmalarda bazı karışıklıklar yarattı. Haziran 1996'da saha çalışmamızın ortasında yapılan Birleşmiş Milletler II. Habitat konferansında çok farklı çıkarları ve stratejileri temsil eden gruplar işbirliği yapmak zorunda kaldıklarında ve –sosyologların çok önceden işaret ettikleri gibi– faaliyet gösterdikleri koşulların benzerliğini fark ettiklerinde bu durum açıkça ortaya çıktı. İdeolojik bağlamda etki ve değişim taleplerini dile getirmenin yeni usulleri, devletin politikaları belirlemedeki büyük hâkimiyetine darbe indiriyordu. Binnaz Toprak 1990'larda Türkiye'deki yeni hareketlere yol açan belli başlı üç benzer değişimin altını çizmektedir (1996): Hukuki altyapıda değişimler vardır (ticari olmayan kültürel ya da sosyal faaliyetlere dayanan vakıflarla ilgili hukuksal düzenlemeler az çok açık dini niyetleri olan vakıfların kurulmasını kolaylaştırdı); ekonomide değişimler vardır (sivil toplum örgütlerini destekleyecek daha çok özel sermaye vardı) ve son olarak, günümüzde kökleri parti sisteminin dışında olan baskın devlet ideolojisine karşı açık bir siyasal meydan okumadan söz edilebilir. Binlerce kayıtlı faal grup vardır ve siyasal savların oluşmasında hayati etkileri olmuştur. Özal rejimi sırasında ve sonrasında gerçekleşen büyük çaptaki değişimler modern Türkiye'de daha önce tasavvur edilmeyen türden sosyal bağımsızlık ve girişim alanları oluşturmuştur (Zubaida 1992; Toprak 1996). Toprak'ın işaret ettiği üç özellik, vakıftaki kadınların faaliyetlerini sürdürdükleri koşullara da uygulanabilir.

Grubun bir vakıf olarak yasal konumu hukuk sisteminde açıkça tarif edilmişti. Başkanı olan bir yönetim kurulu ve iyi düzenlenmiş bir muhasebe sistemi mevcuttu; vakıf Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne karşı sorumluydu. Vakıf kâr gütmeyen bir kurum olarak (bağışlardan, kermes satışlarından, kitaplardan vs) elde edilen tüm gelirini kuruma geri kazandı-

rıyordu. Bu gelirler, vakıf merkezindeki hizmetlerin iyileştirilmesi ya da gelirin yardım amaçlı (mallar ve burslar şeklinde) dağıtılması ya da toplantılar ve derslerde verilen yemekler için kullanılıyordu. Gelir kelimenin tam anlamıyla azdı. Faaliyetler tümüyle özellikle vakıfla yakın ilişkisi olan kadınların ailelerinin yaptığı bağışlara bağımlıydı ve bu tür bağışlar olmasaydı var olan önemli yatırımlar, vakıf merkezi için apartman dairesi, kütüphane ve tüm kitaplar, bütün araçları ve gereçleriyle börekçi dükkânı, hemen mahallenin dışında düzenlenen faaliyetler için kullanılan minibüs, mümkün olmazdı. Bu olgu bizi Toprak'ın işaret ettiği ikinci meseleye götürmektedir: 1980'lerin sonunda ve 1990'larda orta sınıfın bir bölümünde artan refah seviyesi. Nitekim, son dönemde meydana gelen ekonomik yapıdaki değişimle vakıf faaliyetlerinin artması arasında açıkça gözlenebilen bir bağlantı vardı. Her tür aile şirketinden ve son yirmi yılda ekonomik ve statü bağlamında önemli bir sosyal ilerlemeyi gerçekleştiren aileler tarafından oluşturulan servetlerden yeni paralar sağlanıyordu. Bu ailelerin erkek bireyleri, tesettüre uygun giyinen ve Müslüman eylemlere katılan kadınlara oranla yeni konumlarını daha kolay belirlediler. En büyük miktarları bağışlayan ailelerin kadın ve erkek üyeleri mali katkılarına karşılık saygıyla ödüllendiriliyordu.

Üçüncü olarak, İslamcı partiyle olan doğrudan ilişkiler, varsa bile, gizli tutuluyordu ve bu temaslar bireysel bazdaydı. Ancak, Toprak tarafından da belirtildiği gibi, özellikle yerel bağlamda etki yaratmak ve ses duyurmak için resmi yolların boşluğunu dolduran yeni biçimler vardı. 1990'lardaki siyasal kriz bu gelişmeyi birçok bakımdan güçlendirdi. Birkaç nedenden dolayı devlet otoriteleri küçük ölçekli İslamcı faaliyete müdahale etmeyi denedi, ama başaramadı. Birbirine iyice geçmiş olan bağlantıları takip etmek, yakalamak zordu ve bunlar kolaylıkla başka bir biçimde tekrar ortaya çıkabiliyordu, özellikle de kamusal ve özel alan arasındaki dengeyi her zaman koruyabilen kadınların toplanma yerleri bunlardan biriydi. Yargıtay başsavcısının çabalarına rağmen İslamcı parti bile sonsuza kadar kapatılamadı.

Günümüz İstanbul'undaki birçok dini grup bu çeşitlilikteki sivil toplum örgütlerinin arasında yer alan birlikler olarak tarif edilebilir ve birçoğu vakıf olarak yapılandırılmıştır. Yeni durumda farklı olan, kadınların

varlığı ve dolayısıyla görünebilirliliğidir. İslamcı kadınlar tarafından idare edilen, bir gazetecinin sözleriyle "çarşaflı sivil toplum örgütleri" (Ulusoy 1996) faaliyetlerini kamunun gözlerinden uzak küçük ölçekli toplumsal çalışmalara yoğunlaştırmışlardır. Toplumun her kademesinde gönüllü çalışırlar; doğrudan bir güç oluşturmasalar bile yerel toplumu etkilemeyi amaçlıyorlar. Bu tür örgütlerin temsilcileri tarafından dile getirilen görünür hedefler, nadiren açıkça siyasaldır. Bunun yerine grup temsilcileri amaçlarının "adil" dini normlarla yönetilen gelecekteki iyi topluma ulaşmak olduğunu söyler. Yine de, tüm İslamcı faaliyetler seküler rakipleri tarafından politik olarak addedilmektedir. Bir tür grubun ya da birliğin kurulması, kapalı kadınlar için, herhangi bir etkisi olabilecek tartışmalarda yer almanın çoğunlukla tek yoludur. Bu tür birliklerde görev alan İslamcı kadınlardan çok azı kamusal alanda tanınmaktadır; tanınanlar ise iyi bilinen birer yazar, gazeteci ya da din eğilimli TV kanallarında televizyon konuşmacıları olarak sembolik bir konumdadır. Görünürlülük birçok bakımdan tehlikeli olabilir. Örneğin, Mayıs 1999'daki meclis açılışında türban takan Merve Kavakçı, durumuna açıklık getirmesini isteyen yerli ve yabancı gazetecilerden oluşan kalabalıklar tarafından izlendi. Sonuçta, geniş anlamda kadınların temsiliyeti gibi kapsamlı bir soruna neredeyse hiç değinmeyen bir "skandal" çerçevesinde İslamcı hareketin geçici bir sembolü haline geldi.[7] İyi tanınan İslamcı bir feminist olan Konca Kuriş hâlâ açıklığa kavuşmamış nedenlerle vahşice öldürülmüştü.

Kadın eylemciler Müslüman sivil toplum örgütleri aracılığıyla yalnızca istikrar ve yapılanma elde etmekle kalmıyor, bunun yanı sıra herkes onları tanıyor, böylece daha geniş kitlelere seslerini duyurmak için fırsat elde ediyorlar. Bu değişim, geleneksel modellere göre evlerde yapılan toplantılardan üniversite kampuslarının ve modern medya gibi alanların ele geçirilmesine doğru bir dönüşümü gerektiriyordu. Nilüfer Göle İslamcı grupların "yaşam tarzı ve bilgi alanındaki hâkimiyet ilişkilerini kuran kültürel modelin yönlendirilmesi konusunda kontrolü ellerine geçirme çabalarını" dile getirmektedir (1996b: 41). Kadınların toplanma biçimleri söz konusu olduğunda bu değişimler dramatiktir ve kentsel mekâna ulaşabilirlik konusunda soruların yöneltilmesine neden olmuşlar-

dır; bu ulaşabilirlik, sözlü bir tartışma aracılığıyla olmak zorunda değildi, yalnızca kadınların varlığı yetiyordu. Böylece, kentin sosyal statüye, etnik kökene, dine ve cinsiyete dayalı geleneksel bölümlenmesi değişiyordu. Önceden yüksek statüye sahip olan bölgeler kötüleşirken ya da yok edilirken saygın yerleşim alanları yeni bölgelere kaymaktaydı; benzer bir biçimde eskiden Rum, Ermeni ya da Yahudilerin yoğun olduğu bölgeler bugün başka bir karaktere sahiptir. Biçimi değiştirilen şehir manzarasında üzerlerinde her çeşit giyim işaretini taşıyan kadınlara rastlanabilir. Kentin gittikçe daha fazla bölümü kapalı kadınlar için ulaşılabilir olmuştur. Kadınlar tercih ettikleri gruplara ulaşabilmek için uzun mesafeleri kat etmeye başlamışlardır.

Tüm faal dini gruplar elbette İslamcı değildir: İşlevsel ve sembolik düzeyde örneğin Alevi gruplar ile bu saha çalışmasındaki İslamcı gruplar arasındaki birkaç benzerlikten söz edilebilir. Dini uyanışı yalnızca Sünni İslam'ın çeşitli versiyonlarına mal etmemek için bazı karşılaştırmalar yapılabilir. Alevi kimliklerinin tanınmasını isteyen, kültürel, dini ya da her ikisi olarak tarif edilebilecek farklı sesler duyulmuştur, ancak bunlar açıkça Sünni ortama karşı duruş olarak algılanmaktadır. Alberto Melucci'ye göre, bir grubun sosyal bir hareketin içine yerleşebilmesi için üç temel özelliği yerine getirmesi gerekir. Ortak kimliğin inşa edilmesi ve paylaşılan semboller aracılığıyla sürdürülmesi için (bu İslamcıların başörtüleri ya da Alevi gruplarının cem ibadetleri olabilir) dayanışma kavramı var olmalıdır. Vakıftaki kadınların durumunda, Müslümanların eğitiminden ve yardım işlerinden çok, bu türden bir çekirdek sembole, zikir işaret etmektedir. İkincisi, grubun çıkarı sosyal çatışmaya odaklanmaktadır ve ortak düşmanı belirlemektedir (bu, laik kurumlar ya da Sünni elit olabilir). Bu durumda, vakıf büyük bir oranda İslamcı hareketle aynı "düşmana" sahiptir: temel bir dini bilinçten yoksun, ahlaki anlamda bozulmuş belirsiz bir biçimde tanımlanan günümüz toplumu. Düşmanlar daha küçük ya da büyük ölçekte olabilir, bazen uluslararası boyutlar bile kazanabilir: Örneğin İslama ve Müslümanlara karşı yapılan komplolar. Melucci'ye göre üçüncü özellik, sosyal değişim uğruna verilen mücadeledir (bu, İslamcı bir ütopya ya da ilerici Alevi siyasetinde olduğu gibi sosyal refah bağlamında olabilir). Günümüz

toplumunun durumuna duyulan hoşnutsuzluk sürekli olarak ortaya atılsa da, değişimi etkilemek vakıftaki kadınlar tarafından hiçbir zaman siyasal bir bağlamda dile getirilmemişti. Bu konudaki söylemler siyasi olmaktan çok ahlakiydi.

Melucci'nin geç modern sosyal hareketlerdeki gruplar konusunda işaret ettiği üç özelliğin dışında değinilmesi gereken başka benzerlikler de mevcuttur. Hem kadın grupları, hem de Alevi toplulukları açıkça tanımlanan ve dini grupları kapsayan resmi Türkiye'deki resmi sınıflandırmaya girmemektedir; "görünmeyen" gruplar için sivil toplum örgütleri yeni olanak alanları ve toplumun geri kalanıyla yeni ilişki alanları anlamına gelmektedir. Müslüman sivil toplum örgütleri genelde daha özgür ve daha esnek örgütlenme biçimlerine sahiptir, ayrıca devletle ve Diyanet İşleri Başkanlığı ile ilişkileri her zaman çok açık değildir. Tanınmıyor konumda olmaları, ortaya çıkan her tür siyasal ve sosyal değişime uyum sağlama ya da etkilenmeden kalabilme olanağını sunmaktadır. Temel faaliyetler dıştan gelen desteklerden çok, iç yapılanmaya bağlıdır. Küçük bir örgüt hızla şekil değiştirebilir ve bu bağlamda esnekliğin istikrara işaret ettiği iddia edilebilir: Temel faaliyetler en alt düzeyde kalan bir resmi yapının koruması altındadır. İslamcı partinin kapatılmasıyla ilgili girişimlere karşı tepkiler bir örnek olarak kullanılabilir. Ne bağımsız kadın grupları, ne de partiye daha yakın bağları olan birçok küçük örgüt ciddi anlamda etkilendi; faaliyetlerine aşağı yukarı alışıldığı gibi devam ettiler. Aleviler örneğinde, bazı gruplarda dini eylemcilikten daha da karmaşık bir unsuru Kürt eylemciliği oluşturmaktadır.

Aleviler resmi anlamda hiçbir zaman bir cemaat olarak tanınmamıştır. 1980'lere kadar marjinalleştirilmişler, hem laikler hem de ana çizgideki Diyanet İşleri Başkanlığı-İslamcılığının temsilcileri tarafından köylü olarak tanımlanmışlardır. Alevi kültürünün başta Almanya olmak üzere diasporada gelişmesine şaşırmamalıdır (Vorhoff 1995; Mandel 1996). Bunun sonucunda, geçen on yılda kentsel kesimdeki Aleviler görünür hale geldi ve kentleşmenin Alevi kültürü üzerindeki etkileri çok büyük oldu. Yeni sivil toplum örgütlerinin oluşumunu yalnızca devlete karşı bir tepki olarak ortaya koymak yanlış olacaktır. Sami Zubaida'nın da işaret ettiği gibi (1992), yeni gruplar devlet karşısında protesto ve bağımlılığın karışımın-

dan oluşan belirsiz bir tutum içerisindedir. Devlet de ikiyüzlü bir tavır sergilemektedir. Hangi gruba ve hangi sembole başvurulacağı konusunda yapılan tekil seçimler modern toplumun karmaşıklığını kontrol etmenin bir yolunu oluşturmaktadır. Birçok grupta, bir yandan seçimler ve kişisel özgürlükler, diğer yandan uyum sağlama arasında karmaşık bir ilişki vardır ve her ikisi de geç modern toplumda dinin özelleşmesiyle yakından ilgilidir (Beyer 1994). İslamcı sivil toplum örgütlerinde faaliyet gösteren kadınlara benzer bir biçimde Aleviler de dini kurumlar söz konusu olduğunda dışarıda kalmaktadır. Bu gerçek elbette yalnızca bir dezavantaj anlamına gelmemektedir; bu durum örgütlerin daha özgür yapılarının korunmasına ve sürdürülmesine olanak sağlamaktadır. Buna ilaveten, siyasetin kaprisleri karşısında bağımsız ve etkilenmeden kaldıkları için onlara belli bir çekicilik kazandırmaktadır.

Görünür olmalarına ve bazen seslerini yükseltmelerine rağmen bu küçük gruplar sınırlı bir siyasal güce sahiptir; ama yakın çevrelerine etkileri büyüktür. Bu zincirleme etki ve faal örgütlenme ağları birleşince siyasal hayatı etkilemektedir. Parti siyasetine bir alternatif olarak hızlı ve verimli çalışmalarıyla bu gruplar, eylemciliği ve insanları harekete geçirmeyi yerel toplumlarda belli problemleri çözme yolu olarak görürler. Sivil toplum örgütleri, halk kitlelerinin desteği aracılığıyla, gitgide zayıflayan bir altyapıya sahip bir ülkede, sivil toplum oluşturma iddiasıyla öne çıkmaktadır. Devletin ve belediyelerin yükümlülüklerini üstlenmekte ya da yerine getirmektedirler. Özellikle kadın gruplarını tartışırken liberal romantizme düşme riski vardır; dini gruplarının birçoğunun oldukça otoriter olabilecekleri unutulmamalıdır. Müslüman olsun ya da olmasın çeşitli grupların varlığı 1990'larda Türkiye'deki siyasal ve ekonomik liberalleşmenin sonucudur. Ancak yeni grupların hedefleri her zaman bu liberal yönelimle uyum göstermemektedir. Çok sayıda kadın grubunun olması, ortada önemli bir etkiye sahip kadınların var olduğuna işaret etmemektedir. İslamcı sivil toplum örgütleri kendilerini aynı anda hem pratik sorunlar, hem de sonsuzluk vaatleri üzerinde odaklanmış olarak sunmakta başarılı olmuşlardır ve bu bileşim üye toplamaları için onlara sağlam bir temel sağlamıştır.

Vakfın logosu grup tarafından dağıtılan her tür malzemenin üzerine basılıyordu ve vakıf merkezinin ve kütüphanenin bulunduğu apartmanın dış duvarında görece büyük bir işaret olarak yer alıyordu. Bu dairesel amblem anlamlı metin ve simgelerin bileşiminden oluşmaktaydı. Çekirdek grubun dışındaki her temasta olduğu gibi, ifade yollarının seçimi iyice düşünülerek yapılmıştı. Amblemin merkezinde bir rahlenin üzerinde, ışıklar saçan açık bir kitap duruyordu. İslami bağlamda bu yorum bir çocuk için bile açıktır. Bu tarzda onurlandırılan ve bu konuma yerleştirilen sadece Kuran olabilir. Müslüman geleneğinde Kuran'ın ibadet bağlamında kirlenmiş olan ya da herhangi bir şekilde temiz olmayan ya da değersiz olan her şeyden uzak tutulması gerekmektedir. Okunmak istendiğinde, ev ortamında bile olsa, Kuran çoğunlukla amblemdeki gibi bir rahleye yerleştirilir. Amblemdeki kitabın altında dört büyük gül vardı. Tasarım Kuran'ın doğan bir güneş olarak görünmesini sağlamıştı. Kuruluş yılı olan 1995 dairenin altına yazılmıştı.

**Resim 2.** Vakfın logosu
Vakfın amacı dikkatle seçilmiş ismiyle ve logosunun ikonografisiyle ortaya konmuştur. Açık kitap ve güller vakfın kurulmuş olduğu bölgede yanlış yorumlanamazdı. Simgelerin bileşimi faaliyetlerinin Sünni zemine oturtulduğunu vurgulamak isteyen Sufi kadınlar için önemliydi.

Amblemin etrafındaki şeritte vakfın tam ismi yazılmıştı. Hocanın adı en üstte yer almaktaydı, altında da vakfın iki önemli amacının açıkla-

ması vardı: ilim ve hizmet. Bu iki kavram geniş kapsamlı ve kesin olmaları nedeniyle dikkatle seçilmişti; ancak geleneksel Sufi eğitiminin temelini temsil etmeleri nedeniyle kadın birliğine özgü kavramlar değildi. Dini yükümlülükler, aile sorumlulukları olan kadınların yerine getiremeyeceği ölçüde zaman alıcı değildi. İlim ve hizmetin bileşimi genellikle "yol" olarak vurgulanırdı ve bu aynı zamanda vakfın faaliyetleri için yeterli bir tarifti; yöntem ve amaç aynıydı. Seçilen terimler, teolojik söylem ve yapılan ibadetle uyum içerisindeydi ve iyi bir reklam vazifesi görüyordu. Az sayıda, ancak iyi seçilmiş imgeyle ve faaliyetlerini bölgenin tarihine bağlayan terminolojiyle kadınlar yerel sokak hayatına yüksek oranda okunabilen bir damga vuruyordu. Kapı girmek isteyenlere açıktı.

Amblem sokaktan geçenler tarafından açık bir talimat olarak okunabiliyordu. Kuran'ı amblemin ortasındaki rahleye yerleştirmek kadınlarca düzenlenen tüm faaliyetlerin kutsal kaynağına işaret ediyordu. Ana imge olarak "Kitap" seçilmesi, bu kadınları her savı Kuran'a dayandırmanın her zaman çok önemli olduğu Sufi tarihinin uzun süredir devam eden gelenekleri içine yerleştiriyordu. Kitabın çiçeklerle olan birlikteliği grubun işaretiydi. Beş gül vakıfta öğretilen teolojinin Sufi temelini ima ediyordu. Gül, Türk ve İran tasavvuf şiirinin ana simgelerinden biriydi (Schimmel 1975: 287 vd, 1978: 84 vd); elkitapları bunun mistik aşk olarak yorumlanması gerektiğini yazar. Bu mecaz mutlak mükemmelliği simgelemektedir ve efsanelere göre gül Peygamber'in terinden yaratılmıştır. Onun asaleti ve güzelliği insan ruhunun aynası olarak algılanır. Doğadaki çiçek gibi, simge olarak gül de bakım (kişisel çaba), verimli toprak (rehberlik ve eğitim) ve bunlar kadar önem taşıyan parlayan güneşi (Allah'ın aşkını) ister. Gül, eğretilemelerde ve simge bileşimlerinde yalnızca mükemmellik halini (ve böylece ulaşmaya değer bir ideali) belirten bir nesne olarak karşımıza çıkmaz; ayrıca vakfın, evrendeki bütün kaderlerin Allah tarafından belirlendiği bir zamanın koşullarında var olduğunu hatırlatmaktadır. Birinin kaderine isyan etmesi vakıftaki kadınlar nezdinde en büyük günah olarak algılanmaktaydı. "Kalû belâ" vaazlarda ve derslerde yinelenen bir ifadeydi, mesajı da açıktı: "Sorumluluklarını hatırla ve onlardan kaçmaya çalışma."

Bu gitgide zenginleşen anlambilim alanı, saha çalışması sırasında birçok vesileyle karşıma çıktı. Bazı geleneksel Sufi simgelerin vakıf merkezindeki vaazlar, sohbetlerde ve şarkı sözlerinde çok güçlü işaretler olarak işlev gördükleri söylenebilir; ancak bu çalışma, bu türden betimlemeler üzerinde yapılan bireysel yorumları incelemeyi amaçlamıyor. Zikre benzer bir biçimde gül de Cennet Bahçesinin hatırasıyla bağlantılıdır. Bahçede büyüyen Ebedi Gül "nefs"in gelişimini simgeler; onun güzelliği çaba gösteren her ruhun amacını ve idealini oluşturmaktadır. Olgunlaştığı zaman kokusu insanı mıknatıs gibi çeker, ancak yine de, her koku için olduğu gibi bu, dünyevi ya da kâinat üstü hiçbir dilde kavranması mümkün olmayan kısa bir tecrübedir.

Aynı alandaki bir başka imge de gül ve dikendir. Sonuncusu ya düşmanlar ya da ruhun koruyucusu olarak yorumlanır. Bir öğretmen açısından, gülün koku boyutundan ziyade, iyilik ve kötülük arasındaki açık ikileme gönderme yapan bu simgesel kümeyi bugünkü İslamcı gündemin temalarına bağlamak, kesinlikle daha kolaydı.

Gül imgesi, yalnızca sözlü söylemlerde sıkça kullanılmakla kalmaz, ayrıca bir süstür: gayri resmi ibadet yerlerine çoğu kez plastikten ve kâğıttan yapılmış olan güller yerleştirilmekteydi. Vakıf merkezindeki durum da aynıydı; ziyaretçiler, Kuran kitapçıklarının ve tespihlerin durduğu kâsenin bulunduğu rafa yakın bir yere, bağlılığın işareti olarak çeşitli gül süsleri bırakmışlardı. Gül kokusu, gülsuyunda ve gülyağında mevcuttu; yaşlı bir kadın bezeli gülabdandaki değerli gülyağı damlalarını duaya katılanların ellerine cömertçe döküyordu. Bu sıvılar arasında karşılaştırma yapılabilir: Görünüşe bakılırsa bereket gülün kokusuyla bağlantılıydı, dolayısıyla gülyağı güzel bir kapta saklanıyordu ve törensel bir havada dağıtılıyordu. Oysa dua eden kadınlardan oluşan dairenin ortasına yerleştirilen şişelerin içindeki gülsuyu, anlaşılan ortak ibadet aracılığıyla ortaya çıkan iyileştirici gücü topluyordu; dolayısıyla sonradan duada bulunmayan ama ihtiyacı olanlara dağıtılıyordu.

Vakfın amblemine dönersek, güneş hem duygusal, hem de entelektüel alt anlamları olan ve sıklıkla kullanılan bir başka Sufi simgedir (Schimmel 1978: 61 vd). Doğal olarak, karanlığa ve cehalete karşı ışığı ve

aydınlanmayı ya da ilahi mesajı ifade etmektedir. Güneş imgesi çoğunlukla Allah'ın en güzel isimlerine işaret eden kavramlara uygundur. Merkeze mutlak yakınlık imkânsızdır; bu bir insanoğlunun taşıyabileceğinden çok daha fazladır. Ancak ışınlar, kaynağın benzerini taşıyan ve dünyadaki insanlara ulaşan kutsal isimler gibidir. Esrarengiz ve bilinmeyen, ancak tecrübe edilebilir bir etkisi olan uzaktaki kaynak eğretilemesi, vakıf merkezinde ya da cami ziyaretleri sırasında yapılan ve Allah'ın yaşamın kaynağı olarak yüceltildiği didaktik sohbetlerde sıkça kullanılmaktaydı.

Hz. Muhammed sık sık –ve yalnızca tasavvufta değil– güneşle özdeşleştirilir, sahabesi de yıldızlara benzetilir. Geleneksel Sünni teolojide Muhammed'in aracı rolü üstlenmesine ilişkin herhangi bir düşünce şiddetle reddedilir. Bununla birlikte, yerel uygulamalarda Hz. Muhammed dualar, adaklar ve ilahilerin önemli bir parçasıdır. Muhtaç olunduğunda onun ışığı aranır; iyileştirici ve rahatlatıcı olduğu düşünülür. Hz. Muhammed'e hitap şekli, merhum şeyhlere hitap şekli gibi problematik bir olaydır. Resmi olarak Muhammed ışığın (yani Kuran'ın) taşıyıcısı olarak algılanır, ancak törenlerde ışık olarak (Nuru Muhammedî) saygı görür.

Amblemde yer almasa da bülbül insan ruhunun başka bir simgesidir ve gül betimlemesiyle yakından ilişkilidir. Bülbülün ötüşü Allah'a şükretmeyi temsil eder; şarkı, sözlü ifadeler, koku ve güzellik aynı imgede buluşur.

Önde gelen kadınlar gençlerin Sufi diliyle tanışmalarını sağlamak ve Sufiliği günümüz söylemlerine taşımak için mecazları ve simgeleri iletmenin yollarını bulmuşlardı. Vakfın hayırduası özel bir ilahiyle seslendiriliyordu. "Girdim Gönenli Meclisine", *Evrâd ve Tesbîhat* (1995) adlı dua kitabındaki iki ilahiden biriydi. Zengin ilahi geleneği vakıf grubunda bilinçli olarak yaşatılıyordu. Yunus Emre, Fuzuli ve diğer şairlerin yer aldığı Türk ve İran tasavvuf şiirinin altın çağından gelen ilahi dağarcığı dua ve sohbet toplantılarında sık sık kullanılıyordu. Bu eski ilahiler sözlü olarak aktarılıyordu; oysa görece son dönemde bestelenmiş iki ilahi, hem dua kitabında vardı, hem de vakıf merkezindeki toplantılar sırasında fotokopi olarak dağıtılıyordu. Grace Martin Smith ilahileri "tamamen gelişmiş bir şiir üslubunu ve tekniğini kutsal halk ozanının ateşliliğiyle ve aceleciliğiyle birleştiren; sıcak ve ritmik şiirlerle ifade edilen ve geliştirilen, dini mesajlar üre-

ten ve bugün çoğu Türkiye'de akıcı bir Türkçe'yle hâlâ söylenen güzel dini şiirlerinden oluşan büyük bir demet" olarak tarif etmektedir (1993: 4). Yukarıda alıntılanan ilahinin de içinde bulunduğu klasik ilahiler vakıf merkezinde sık sık söylenirdi ve böylece misafirler Osmanlı edebi mirasının bir parçası olan divan şiiriyle tanışırlardı.

### Girdim Gönenli Meclisine

Vakıf merkezinde olduğu gibi, camilerdeki ve diğer dış mekânlardaki her çeşit toplantıda duaların ve Kuran okumalarının aralarında ilahiler söyleniyordu. Aşağıda, günümüzden bir ilahi örneği yer almaktadır. Bu ilahinin yazarı Sufi terminolojinin yanı sıra modern deneyimlerle birlikte iyi bilinen bir biçim ve üslup kullanmıştır:

**Girdim Gönenli Meclisine**

Girdim Gönenli Meclisine
Yanlarında yer verdiler
Yüzümü sürdüm ayaklarına
İşte meydana gir dediler

Gördüğünü gözün ile
Söyleme sözün ile
Ondan sonra bizim ile
Sen de kardeş (ihvan) ol dediler

Meyletme dünya malına
Aldanma dünya şanına
Abu Kevser ırmağına
Dal da kaybol dediler

Girdim Gönenli Meclisine
Aldığını ver dediler
Verdiler bizi göreve
Hizmet et de al dediler

Girdim Gönenli Dergâhına
Zikir ile coş dediler
Âbı kevser şarabını
Bizim ile iç dediler (Kana kana iç dediler)

İmtihana gelmedin mi
Erenleri görmedin mi
Hocan ile yanmadın mı
Sen Resûlü görmedin mi (Sen Rabbini bulmadın mı)

Gazap etme sabırlı ol
Zahmet çek de Mevla'yı bul
Yanmadan Mevla bulunmaz
Hak dostudur sabırlı kul

İlahi, meclise girmiş olan birinci şahıs anlatıcı ile vakıf kadınlarından ("onlardan") oluştuğu düşünülebilecek bir topluluğun mesajını ileten daha gizli bir ses arasındaki bir diyalog olarak tasarlanmıştır. Asıl anlatı, "onların söylediklerine" referans vererek, geleneksel ilahideki koronun yerini alan ve tekrarlanan "ben" (-im eki) ile oluşturulmuştur. Yedi kıta, nakaratla bölünmez, son kıta da klasik ilahi geleneğinden farklı olarak yazarın adını açıklamaz.

İlk satırdaki ses kahramanın meclis tarafından kabul edilme şeklini övmektedir. Zikir meydanına gelinmesi için yapılan davet, ilk kıtada "üyeliğin" en önemli yanı olarak belirtilmiştir. "Meydan"la ilişkili olarak kullanılan "meclis" gibi kelimeler ilahinin başından itibaren Sufiliğe işaret eder. "Yüzümü sürdüm ayaklarına" satırı, hizmet etmek üzerine kurulu alçakgönüllülük idealini ifade eden daha genel bir Sufi üslup çerçevesinde anlaşılabilir. Belki de bu betimleme, eski dönemlerde yeni üyelerin tarikatlara ne şekilde girdiklerine ilişkin anlatımları hatırlatmak niyetiyle yazılmıştır. Vakıfta da, yaşça daha büyük kadınlara saygı gösterilirdi. Grup tarafından hoş karşılanma karşısında duyulan memnuniyet ilk kıtanın açık temasını oluşturmaktadır: "Yanlarında yer verdiler."

Grubun üyeleri yeni gelen kişiye grubun sunduğu deneyimin (burada muhtemelen zikir ima edilmiştir) kelimelerle ifade edilemeyeceğini söylerler: "Söyleme sözün ile." Bu ifade, zikrin tarif edilemeyecek kadar büyüleyici bir tecrübe olduğuna işaret eden bir imge olarak algılanabilir; ya da geleneksel olarak resmi tarikatlarla iç içe olan gizlilik söylemine bir örnek olabilir. Efsanelerde derviş, "yol"da ilerlerken art arda sırlarla tanışır. Dolayısıyla, davet tekrarlanmaktadır. Bu defa grupta bir kardeş (ihvan) olmak şeklinde belirtilmiştir. İlahide parantez içinde kardeş kelimesiyle eş anlamlı bir kelime vardır: "ihvan" (Osmanlıca'da arkadaşlar anlamına gelen çoğul kelime). Bu ilahideki terminolojinin seçimi, Osmanlıca'daki biçimiyle "uhtiler" kelimesinin kullanıldığı börekçi dükkânının ismiyle karşılaştırılabilir. Sufi literatüründe dervişler topluluğundan dostlar topluluğu olarak söz edilmektedir; dost ve arkadaş kelimeleri genellikle günümüz bağlamında kullanılmaktadır.

Üçüncü kıtada yeni girdiği mecliste nezaketle karşılanan kişi kendisini Âbı Kevser (Cennet) ırmağına atarak dünyayı reddetmeye özendirilmektedir. Dal da kaybol! Dünyanın zenginlikleri geçicidir. Sufiliğin ilk dönemlerinde dervişler Hıristiyan manastırlarındaki gibi inzivaya çekilirdi (Baldick 1989: 114); ancak inziva, dünyevi şeylerden arınmak anlamıyla mecazi bir ideal olarak hâlâ kullanılır. Bundan ziyade, "yolda" olan kişinin "dünyada" yaşayabilmesi gerektiği vurgulanmaktadır; ancak bu dünyevi şeylerle beslenerek olmamalıdır. Âbı Kevser ırmağı bu durumda "yol"a tekabül etmektedir; bu, Cennet'e giden yola benzeyen Sufi yoludur.

Hizmet eden kişi ideali dördüncü kıtada daha da vurgulanmakta, hizmet kavramının önemi özellikle belirtilmektedir. Yolda içgörü kazananlar alçakgönüllü ve karşılığında bir şey vermeye hazır olmalıdır: "Aldığını ver dediler." Nitekim kadınların görevi hocanın misyonunu sürdürmektir ve birincil hedefleri hizmet etmektir.

Bir sonraki dize daha temel Sufi kavramlara ve daha tartışmalı konulara değinmektedir. Toplanma yeri Gönenli Dergâhı olarak geçmektedir. Dergâh terimi, Osmanlı hayatını çağrıştıran eski kavramlarla yüklüdür. Zikirle coşmak kardeşliğe üçüncü davetiyedir. Şarap ve içmek, zikrin ya da ilahi okumanın etkisiyle ortaya çıkabilen ruhsal bir sarhoşluğu belirtmek

için kullanılan klasik mecazlardır. Kevser ırmağı genellikle ilahi bilginin simgesidir ve içmek Cennet'e giriş "yol"unun gerekliliğidir. Dizenin sonuna parantez açılmıştır: "Bizimle iç dediler (Kana, kana iç dediler)"; zikir istemeye istemeye yapılamaz. Ancak belirtilmelidir ki, şarap sembolizmini mahalledeki herkes onaylamayacaktır; çünkü mahallede, İslami püritanizm hâkimdir.

Altıncı kıta dizelerde bir kırılma yaratır; sanki son kıtada kreşendoya yaklaşırken heyecanı yükseltmek için doğrudan yöneltilen soruların oluşturduğu beş satırdan meydana gelmektedir. Kelimelerden birkaçı sıkça kullanılan Sufi terimlerdir: "İmtihan," bana açıklandığına göre "kötü şeyleri engellemek için" Allah'ın kişiye nihai sınavıdır. "Erenler" "hedefe ulaşmış ya da ermiş kişiler" için kullanılan, özel bir anlam içeren bir isimdir; başka bir deyişle, yedinci "makam"a ulaşmış ve "İnsan-ı Kâmil" diye nitelendirilebilecek kişiler.

Ruhun yararına olacak kaynakların sürekli çağrıştırılmasıyla ilahi devam eder; Hocayla, Peygamberle ve Mevla'yla yakın olunması teşvik edilir. Bu kıtadaki anahtar fiil, bulmak kelimesidir. İnsanın dini gelişimini belirtmek için kullanılır.

Gönenli meclisine üyelik için hiçbir kabul töreni ya da gayri resmi tören yapılmıyordu. Geleneksel tarikatlarda vefalı bir misafirden dervişliğe geçiş bireyin hayatında genellikle en önemli olaydır. Yedi kademeli yoldaki bu önemli adımla ilgili birçok efsane vardır. Sufi tarihindeki birçok şey gibi bu da erkek paradigması üzerinde inşa edilmiş bir erkek hikâyesidir; burada, idealleştirilmiş baba-şeyh ve oğul-mürid modeli egemen imgedir. Yeni dervişe "icâzet"in yanı sıra, üyeliği ve bağlılığı gösteren özel bir giysi verilir; buna ek olarak –ve daha da önemlisi– kişi bağlılık yemini ederek (bîat), şeyhten el alır. O andan itibaren derviş, mürşidi olan şeyhe ve örgütü olan tarikata sadakatle bağlıdır. Şeyh ayrıca üyeliğe yeni kabul edilen kişiye, müridin ruhani dünyasını vurgulamak için dervişin kişiliğini niteleyen ve görevleri ve yetenekleri konusunda ipucu taşıyan yeni bir ek isim verir.. Birçok kadın "muhib" olmayı tercih etmektedir (tam anlamı "sevgi besleyen, dost"tur, aslında tarikata üye olmayıp ilgi duyan, tarikat taraftarı "talibe" anlamında kullanılmaktadır).

Vakıf merkezinde böyle törenler yapılmıyor, vakıfla ilişkili olarak tarikat terminolojisi de kullanılmıyordu. Kadınlar tarikat hiyerarşileriyle ilgili en ufak bir imayı bile reddetmekteydi ve bunun yerine dualar ve okunan metinler aracılığıyla herkesin hocayla kuracağı bireysel ilişki öne çıkarılmaktaydı. Hocanın sohbetlerini içeren kitaplar vakıf binasında ve camilerde yapılan her toplantıda satılmaktaydı, ancak duaları içeren küçük kitapçıklar onunla kişisel ilişki kuran kişiler için ayrılmıştı. Tarikatlarla karşılaştırıldığında dualar, kadınlar için üyeliğin ve bağlılığın –gayri resmi- işareti olarak yorumlanabilirdi.

Genel bağlamda vakfın sunduğu mekân, dini ve sosyal ilkeler göz önünde tutularak kadınların toplantıları için oluşturulmuş bir yer olarak görülebilir. Faaliyetlerin birçoğu, külliyelerde olduğu gibi birkaç müstakil binada değil, bir modern apartman dairesinde (daha sonra bir de kütüphanede) gerçekleşse de, vakıf geleneksel bir Sufi kurumumun yaşamsal işlevlerini yerine getirmekteydi. En önemli şey, namaz, "tesbihat" ve zikir için (hem sosyal, hem mekânsal açıdan) uygun bir odanın bulunmasıydı. "İlim" vakfın adında vurgulanmıştı ve evin duvarlarında sergilenmekteydi; ancak temel dini eğitime odaklanmış olması, vakfın bölgedeki daha İslamcı gruplarla olan bağlarını güçlendirmişti. Vakıf merkezinin altında bulunan ve kitap ödünç veren kütüphane, daha entelektüel kadınların bölgede revaçta olan dinbilim savlarıyla tanışıklık kazanmalarını sağlamaktaydı.

Türbe ya da zaviyenin çevresinde oluşan geleneksel hayatın önemli bir yönünü ziyaretler oluşturuyordu. Vakfın buluşma yeri de benzer faaliyetlerle ilişkilendirildiği için "ana ev" olarak hizmet veriyordu. Vakıftaki kadınlar bazı ünlü camileri ve türbeleri ziyaret etmek için otobüs turları düzenleseler de, bu bir modern örgütlenmeydi.

### Haftalık Faaliyetler

Apartmanda ev gibi düzenlenmiş bir iç mekâna sahip olan resmi vakıf kurumu, kadınların kamusal mekân ve ev mekânı arasında mutlak bir ayrım yapmalarını imkânsız hale getiriyordu. Resmi bir sınır çizgisinin yokluğu, kamusal mekânlara açılan eşikte yer alan kadınların uyguladığı stratejinin bir parçasıydı. Kadınlar hep birlikte, küçük de olsa bir

kurum olarak çalışıyorlardı, hedefleri ziyaretçi bireyleri eleştiriden ve iftiradan korumaktı.

Vakıf tarafından planlanan faaliyetler ve programlar, Muharrem ayıyla başlayan Hicri takvime göre düzenlenirdi. Bütün büyük bayramlar vakıf merkezinde küçük ya da görkemli olabilen özel bir olayla kutlanırdı. Kurban Bayramı sonrasındaki üç haftalık ara dışında, vakıf merkezinde ve bazı yakın camilerde bütün yıl boyunca düzenli olarak faaliyetler düzenleniyordu. Haftalık dua toplantıları altyapıyı oluştururken, eğitim programları okulların ve üniversitelerin takvimini izliyordu. Ayrıca, en azından yazın bir kere piknik yapmak üzere şehirden uzaklaşma, Boğaziçi'nde vapurla dolaşma ya da İstanbul'dan ulaşılabilen ünlü cami ve türbelere bir günlük ziyaretler düzenleme gibi çoğunlukla boş zamanları değerlendirme amacıyla yapılan ve kadınlara sıradan şeyleri tecrübe etme fırsatı veren yaz faaliyetleri de vardı. Hocanın yaşamıyla ilgili anma günleri yalnızca vakıf grubuyla sınırlıydı. Hocanın doğum günü olan 29 Kasım, programda Gönenli Mehmet Efendi Hazretlerini Anma Günü olarak gösterilmişti. Her yıl aynı gün, hocanın adını taşıyan vakfın faaliyetlerini kutlamak amacıyla tam günlük bir seminer düzenlenmekteydi. Hocanın ölüm yıldönümü olan 9 Ocak sessizce anılırdı. Kadınlardan oluşan küçük bir heyet dua okumak için Edirnekapı'daki mezarı ziyaret ederdi. Bu ziyarete ilişkin konuşmalarda, birçok İslamcı tarafından onay görmeyen "evliya ibadetiyle" karıştırılmaması için, bu ziyaret hocanın anısını onurlandıran bir anma olarak tarif ediliyordu.

Vakfın toplantılarda ve börekçide fotokopiyle çoğaltılarak dağıtılan programlarında, faaliyetlerin yalnızca seçilen bir bölümünün kamuya ilan edildiği fark edilebilirdi. Yalnızca vakıf merkezindeki faaliyetler, bunların da tamamı olmamak koşuluyla, kamuya duyurulurdu. Yardım için yapılan satışların ilanları hariç, dış faaliyetler el ilanlarında yer almıyordu. Bu tür toplantılar sadece mahallede bilinirdi ve sözlü iletiliyordu. Yerel otoritelerin, polisin ya da savcının tüm İstanbul'da faaliyet gösteren sayısız küçük cemaatin faaliyetlerini ne kadar yakından izleyebildiğini tahmin etmek imkânsızdır. Vakıftaki kadınlar, kanunlara karşı olarak değerlendirilebilecek faaliyetleri ilan etmemekte hassas davranıyorlardı. Açıktır ki, böylelikle kendilerini

daha güvende ve vakıf merkezinde –duruma göre– "evde" hissediyorlardı. Kadınların kendi mekânlarında, kamuya ilan edilmiş açık bir toplantıda ya da kendi aralarındaki bir toplantıda olup olmadıklarına bağlı olarak, hem sözlü hem de jestlerle ve faaliyetlerin yapılış biçimiyle kendilerini ifade ediş-lerinde önemli farklılıklar vardı. Zaman ve içerik bakımından, vakıftaki kadınlar tarafından düzenlenen beş alandaki faaliyet ayırt edilebilir: haftalık faaliyetler, yardım amaçlı faaliyetler, kermesler ve para sağlayan diğer faaliyetler, kutsal yer ziyaretleri ve son olarak sosyal faaliyetler.

Mekânsal açıdan toplantılar üç kategoriye bölünebilir. Faaliyetlerinin çoğu vakıf merkezinde yer alırken, haftalık programdaki bazı etkinlikler –hemen yakındaki değilse bile çevredeki– camilerde yapılmaktaydı. Bu camiler uzun süreden beri Sufi nitelikli kadın dua toplantılarının yapıldığı ya da Gönenli Mehmet Efendi'nin vaaz verdiği yerler olarak biliniyordu. Daha nadir olarak gerçekleştirilen diğer faaliyetler, belediyeye ait ya da özel şirketler tarafından kiraya verilen toplantı salonlarında düzenlenirdi. Kutsal yer ziyaretlerinin mekânları, son kategoriye dahil edilebilir.

Haftalık toplantılarının ortak özelliği ilme ve İslami eğitime yapılan vurguydu. Dua etmek bu toplantıların ana bölümünü oluştursa da, dualar daima toplantıyı eğitici amaçlar doğrultusunda yöneten kadının verdiği dini eğitimle bağlantılıydı. Pazartesi ve salı günleri hiç program düzenlenmiyordu; bu iki gün pratik işlere ayrılmıştı. Oysa çarşamba-pazar arası çeşitli programlarla neredeyse doldurulmuştu. Kamuya ilan edilen ve vakıf merkezinde gerçekleşip tümü katılanların cinsiyetine ve yaşına göre düzenlenen üç –tekrarlanan– faaliyetten söz edilebilir. Her perşembe öğleden sonra "hanımlar" için sohbet toplantıları yapılırdı, ayda iki kere pazar akşamları erkeklere yönelik sohbet toplantıları vardı, ayda bir kere pazar günü öğle yemeği vaktinde genç kızlara açık toplantılar olurdu. "Bilgi ve düşünce"yi desteklemek amacıyla Gençlik Kulübü organize edilmişti, toplantıları hafta sonlarında öğleden sonralarıydı. Ayrıca bu toplantıların "ortak değerlere" sahip gençler arasında dostluğu teşvik etmek gibi sosyal amaçları da vardı; bu da İslamcı gençliği harekete geçirmenin bir yoluydu. On yedi-on sekiz yaşındaki gençler için yapılan toplantılar kuşkusuz popülerdi; ancak bu genç insanlar üniversiteye ya da profesyonel

hayata başlayacaklarından ya da evlenip aile kuracak olmalarından dolayı hiçbir zaman istikrarlı bir grup oluşturmuyorlardı. Kurumsallaşmış tarikatlara tezat oluşturacak biçimde, genç ailelerin vakıf merkezindeki faaliyetlere katılmaları söz konusu değildi.

Hacı Hasan Camisi'ndeki çarşamba toplantılarında, genelde, vakıf merkezinde toplanan kadınlara oranla daha heterojen bir grup vardı. Katılanların arasında vakfa destek olan bir grup yer alıyordu, ancak Fatih bölgesinde rakip gruplara bağlı olan kadınlar ve özel bir bağlılıkları olmayanlar da geliyordu. Saha çalışması sürerken caminin bazı bölümleri yeni restore edilmişti; aletler ve çimento karıştırıcıları hâlâ ortalıktaydı ve gelecekteki görüntüye ilişkin bir fikir veriyordu. Hacı Hasan Camisi etrafındaki bölge yoksul ve çarpık bir yerleşimdir. Taşları yeni döşenmiş avlu ve boyası taze olan cami, eski apartmanlar arasında parlıyordu. Külliyenin diğer küçük binaları da yenilenmişti. Hacı Hasan Camisi'ndeki çarşamba sabahı faaliyetleri, yapısal olarak vakıf merkezinde düzenlenen kamuya açık toplantılara büyük bir benzerlik göstermekteydi.

Ortak tören yaklaşık olarak sabah saat 10.00'da başlıyordu. Ziyaretçiler girişte kendilerine şeker dağıtan ve ellerine gülsuyu serpen bir kadın tarafından karşılanıyordu. Kadınlar ortak dua öncesinde caminin içinde kendi kendilerine dua ediyor yada sessizce sohbet ediyorlardı. Toplantı, bir araya gelişin başlangıcına işaret eden ve acil durumlar için yapılan umumi bir duayla başlıyordu. Tek bir liderden bahsedilemezdi. Farklı gruplarla bağlantısı olan kadınlar farklı bölümlerde idareyi ele alıyorlar, katılanları duaya davet ediyorlar ya da ilahiler söylüyorlardı. Duruma bağlı olarak, belli bir düzen çerçevesinde doğaçlamalar yapılabiliyordu.

Gönenli'nin sohbetlerinden ve Kuran'dan parçalar okunuyordu; okuyan, bu görevi vakıf merkezinde de üstlenen kadındı; bu okumalara yorumlarını da ekliyordu. Dua aralarında her zaman klasik ilahiler söyleniyordu.

İlahiler uzundu. Beyitleri genellikle tek bir kadın söylüyor, fazla karmaşık olmayan ritmik koro bölümlerini camideki kadınlar hep bir ağızdan söylüyorlardı. Bütün metni ezbere bilmek gelenekleri bilmenin işaretiydi. Kadınlar hep birlikte ilahi söylerken bazen dizlerine vurarak eşlik ediyorlardı, ancak ben hiçbir zaman camide enstrüman çalan bir kadına rast-

lamadım. Vakıf merkezinde ara sıra basit bir kudüm ya da tef ilahi söylerken kullanılıyordu, ancak bu, zikir sırasında söz konusu değildi.

İlahileri en iyi bilen yaşça büyük kadınlar sık sık idareyi ele alıyorlardı. Ayrıca, bu kadınlar dualar sırasında ilahi söylemeye başlama yetkisine sahipti. İlahi söylemek, bir duayı bitirip onu başka bir duaya bağlamanın bir yolu ve –tekrarlayan koronun da yardımıyla– duanın temposunu sürekli daha yoğun ve duygusal bir hale getirmenin yöntemi olabiliyordu.

Hacı Hasan Camisi'ndeki çarşamba toplantılarında belirli bir kadın, mevlid okumakta usta olarak bilinirdi. Ona büyük bir saygı duyuluyordu, çünkü mevlid bu konuda özel bir eğitim alan ve bir tür aile geleneği olan kadınlar tarafından okunurdu. Mevlid okuyanlar, vakfa sık gelen ziyaretçilerden değildi, ancak çevredeki destekçiler arasında yer alıyorlardı.

Merkezde perşembe öğleden sonraları yapılan toplantılar vakfın düzenlediği faaliyetler arasında en çok katılım sağlayanıydı; bazen 70'in üzerinde kadın geliyor, bu sayı hiçbir zaman 40'tan az olmuyordu. Toplantı toplam üç dört-saat sürüyordu ve hem sosyal, hem de dini ve örgütleyici nitelikteydi. Toplantı öğle namazından sonra başlıyordu; bazı kadınlar "tesbîh" ["sübhanallah" kelimesini tekrarlayarak Allah'ı ululama] toplantısı başladıktan sonra geliyordu.

Hazırlıklar sırasında döşemeye, tam olarak dairesel formda olmasa da, daireyi simgeleyen geniş beyaz örtüler serilir, ortalarına içlerinde (Mekke'den getirilmiş) 111 hurma çekirdeği olan on küçük cam kâse konurdu. Kadınlar hazır olduklarında yere oturup beyaz örtülerin etrafında halkalar oluşturuyorlardı. Cam kâselerdeki her çekirdek bir duayı sembolize ediyordu; kadınlar bu "tesbîh" duasında toplam 4444 dua okuyorlardı.

Tekrarlanan dua olan "Salât-i tefriciye," Hz Muhammed için okunan duadır. *Efrâd ve Tesbîhat* adlı dua kitabında hocanın aşağıdaki tavsiyesi okunabilir:

> Hocamız bu salât ü selamı o kadar çok okuttururdu ki "Elimden gelse dağlara, taşlara okuttururdum" buyururdu. Bir niyet üzere okunmak istendiği zaman "Allah rızası için filan niyetine" diyerek 2 rekat namaz kılınır. Ardından 4444 salât-i tefriciye en fazla bir

hafta içinde bitirilir. Eğer bir haftada okunacaksa cuma günü başlamak güzel olur. Ama acil durumlarda açılan bir mânevi sofrada 4444 adet salât-i tefriciye bir kerede huşu ve ihlâs içinde çekilirse biiznillah çektirenin niyeti gerçekleşir.

Yaşlı kadınlardan biri duaları saymakla görevliydi. Duanın biri bitip diğeri başladığında kadınlar kâselerden birkaç çekirdek alarak bunları teker teker beyaz örtülerin üzerine atıyorlardı; ya da okudukları dua sayısını sorumlu kadına bildiriyorlardı ve bu kişi cam kâselerden söylenen sayıda çekirdek alarak diğerleriyle birlikte ortaya yerleştiriyordu. IIII duanın okunmasının ardından, yeniden çekirdek dağıtılması ve yeni dua oturumu için düzenlenmesi sırasında gereksiz konuşmaları önlemek için Hz. Muhammed, ailesi ve arkadaşları için bir ağızdan "*Allahümme salli alâ seyyidina Muhammedin nebiyyin ümmiyyin ve alâ âlihî ve sahbihî ve sellim*" okunuyordu. Oda yumuşak seslerle doluyordu: neredeyse sessizce dua okuyanlar, ortaya bırakılan çekirdeklerin tıkırtısı, tamamladıkları duaların sayısını bildiren kadınların ve kalabalık odada kendilerine yer bulması gereken geç kalmış kadınların giriş bölümünden gelen sesleri.

Bazı kadınlar, dua edenlerin oluşturduğu halkanın ortasına, okunan duaların bereketiyle dolsun diye ağızları açık su dolu şişeler ve içinde şeker olan küçük kutular koymuştu. Suları hasta yakınlarına götüreceklerdi; şekerler ise bereket yayılsın diye eve götürülecekti.

Duaların tekrarlanması için gereken süre elbette orada bulunan kadınların sayısına bağlıydı; genellikle bir saatten biraz fazla sürüyordu. Zikir törenlerinin tersine tesbîh duaları güçlü duygulara yol açmıyordu. Dua etmek için zaten neden vardı, dolayısıyla Salât-i tefriciye, daha çok bir araçtı. Toplantının en etkileyici kısmı sonlarına doğruydu. Hz. Muhammed'e dua edilmesi (salavât), 4444 duanın tamamlandığının işaretiydi. Dua edilecek özel nedenler de olabiliyordu, bunlar özel sorunlardan toplumun nereye gittiğine kadar farklı konulardı. Dua toplantısının bu kısmı kadınların iç çekmeleri ve gözyaşlarıyla zaman zaman duygusal açıdan çok yoğun olabiliyordu.

Kuran surelerini içeren kitapçıklar ve Kuranlar dağıtılıyordu; genellikle genç olan ve sandalyede oturan bir kadın Kuranı ezbere okurken, bazı kadınlar yazılı metinden takip ediyordu.

Çoğunlukla hocanın sohbetlerinden parçalar okunuyordu; okuyucu koltuğa oturup kitabı beyaz dantel kılıflı bir yastığa koyuyordu. Temaya bağlı olarak bu kısımda da güçlü duygular uyanabiliyordu. Bazı geleneksel ilahiler dua oturumunun sonuna işaret ediyordu; ya da bayramlarda bir ağızdan mevlidden bölümler söyleniyordu. Kadınlar ayağa kalkıp dua halkasını bozduklarında herkes tekbir getiriyordu Törenin kapanışında kadınlar yüzlerini siyah Kâbe örtüsünün bir parçasının muhafaza edildiği kutuyu törenle ortaya çıkaran yaşça büyük kadınlardan birine doğru çeviriyorlardı. Kadınlar hep bir ağızdan ilahi söylerken onun yanından geçip kumaşı öpüyorlardı.

Kadınların çoğu çay ve sohbet için en az yarım saat kalırdı. Bu gayri resmi sosyalleşme sırasında vakıf kadınlarını meşgul eden diğer faaliyetler hakkında haberler verilirdi. Organizatörler sohbet kitapçıklarını satarken *Evrâd ve Tesbîhat* kitabı yalnızca yakın bir bağlılığın göstergesi olarak satılıyor ya da veriliyordu.

Benzer nitelikteki buluşmalar ayrıca evlerde de düzenleniyordu; bunlara "toplantı" deniyordu. Bu toplantıların nedeni, bir sevinç ya da keder yüzünden yoğun bir duaya duyulan kişisel ihtiyaçtı. Böyle bir durumda ziyaretçiler 4444 Salât-i tefriciye duası etmeyi üstleniyorlardı. Bu özel toplantılar vakıf merkezinde yapılanlara benzer bir yapıya sahipti; aynı dualara yer verilirken, Kuran okumaları, ilahiler ve sohbet okumalarıyla son buluyordu.

### Merkezin Dışındaki Faaliyetler
### Mahalleyle Buluşmak

Vakıf merkezi ve ona bağlı olan kütüphane grubun üyeleri için gurur kaynağı, gerçekleşmiş bir hayalin simgesiydi. Grup faaliyetlerinin büyük bir kısmı merkezde yapılıyordu, ancak başka yerler de düzenli olarak kullanılıyordu.

Aslında para sağlamak amacıyla kadınlar vakıf merkezinden birkaç sokak ötede bir börekçi dükkânı açmıştı. Dükkân Fatih'in içinden geçen ana caddeyi ve Vatan Caddesi'ni bağlayan canlı bir sokağın üzerinde yol düzeyinden birkaç basamak aşağıdaydı. Sokak boyunca fırınlar, bakkallar,

kasaplar, gelinlikçiler ve tesettür modasına uygun giysiler satan mağazalar ve çilingirler vardı. Dükkânın adı Uhtiler Börekçisi idi. Kadınlar kız kardeşler anlamına gelen ve artık dini literatürde dahi kullanılmayan Osmanlıca uhti kelimesini kullandıklarından, sözcüğün ideolojik çağrışımları açıktı. Dış duvardaki işaretler ve pencerelerdeki logo çıkartmaları dükkânın vakıf tarafından yönetildiğinin açık göstergeleriydi.

Börekçi dükkânının ev benzeri bir ortamı vardı. Dükkânın zemini sokak düzleminden yarım kat aşağıdaydı. Odanın, Urfa'dan getirilen ve mekâna folklorik bir nitelik kazandıran objelerle "Osmanlı tarzında döşendiği" söyleniyordu. Dükkân sabah 9'dan akşam 7'ye, bazen daha geç saatlere kadar açıktı. Bu mekânın açılması kadınların üstlendiği ciddi bir taahhüttü; sonuçta, günlük bazda dükkânda daha da fazla kadın çalışıyordu. Börekçideki sorumluluklar ağırdı: ürünleri satışa hazırlamak, hesap almak, servis yapmak (insanlar oturmak için ya da bir şey satın alıp gitmek için dükkâna sürekli uğruyordu), bulaşıkları yıkamak ve etrafı toplamak. Fırında börek pişirme, müşterilere hizmet etme, yıkama ve temizleme, hesapları ve diğer defterleri tutma gibi işler için tam kadro personel gerekiyordu. Bütün bunlar gönüllülük esasına dayanıyordu ve "hizmet" olarak yapılıyordu. Satılan mal olarak böreğin seçilmesi isteyen her kadının katılmasını mümkün hale getirmişti; özel eğitim gerektirmeyen bu görev ailevi sorumlulukları ihmal edilmeden her saatte yerine getirilebilirdi. Sosyal bağlamda burası bir iş yeriydi, ancak tartışmasız onurlu ve namuslu bir görevdi. Diğer işyerleriyle karşılaştırıldığında, vakfın koruyuculuğundan dolayı erkeklerle bir arada çalışma tehlikesi yoktu.

Dükkân kısa sürede mahallede popüler oldu. Kadınlar klasik Türk börekçiliğinden hem tatlı, hem tuzlu lezzetli örnekler sunuyordu: Gözleme, tepsi böreği, sigara böreği, baklava, tulumba tatlısı vb. Bu eski lezzetler hem hoşa gidiyordu, hem de vakfın Osmanlı görüşleriyle uyum içindeydi. Yine de, dükkân Fatih bağlamında bir yenilikti. En küçük köyde ve kentteki her semtte bile bulunan ve erkeklerin işletip oturduğu geleneksel kahvehanelerin tersine börekçi, karşı cinsten olanların hayret uyandıracak kadar bir arada bulunduğu bir mekândı. Açık ya da kapalı birçok kadın dışarıdaki işlerini görürken börekçide de oturabiliyorlardı. Kapalı kadınlar

için belirli bir amaçla dışarıya çıkmak ayrı bir şeydir, kamuya açık bir alanda oturmak ise başka bir şey. Dolayısıyla nerede oturulacağı dikkatle seçilmelidir. Bu yeni mekânın yapısı başörtülü kadınlara erkeklerin kahvesine eşdeğer bir alan sunmakla kalmıyordu, değişen dünyanın işaretlerini de taşıyordu. Karşı cinsilerin farklı mekânlarda olması semtte bir kuraldı ve dini törenler sırasında tartışılmaz olarak uygulanıyordu, ancak kent hayatı söz konusu olduğunda bir arada olmaları kaçınılmazdı. Kadınlar ve erkekler, dindar olsalar da olmasalar da işbirliği yapmak zorundaydı. Börekçi dükkânı bunun uygun bir biçimde yapılabileceğinin örneğiydi. Dikkat çeken şey, karışık toplulukları hedefleyen kahveler ya da restoranların "aile" yerleri olarak isimlendirildiği (kadınların erkek akrabalarıyla birlikte geldiği) Fatih gibi tutucu bir semtte hiçbir zaman hayal edilemeyecek biçimde erkeklerin ve kadınların yan yana masalarda oturabilmeleriydi.

Börekçi dükkânındaki müşteriler bölgedeki karışık nüfusun temsili bir imgesini oluşturmaktaydı. Bu aynı zamanda vakıftaki kadınların da genel imgesiydi: Küresel güçlerin artan etkisi altında geç modern metropolde saygın geleneklerin biçim değiştirmesi.

Hareketliliğin yeni biçimlerini oluşturan başka birkaç örnekten ve Gönenli Mehmet Efendi Vakfı'nın faaliyetlerinin yapıldığı alanda kültürel ve dini değerler açısından bu örneklerin doğurduğu sonuçlardan da söz edilebilir.

Seyahat etmek hareketliliğin açık örneklerindendir ve yurtdışına çıkmak Türkiye'deki çoğu kadın için büyük bir başarıdır. Türkiye'ye ayrılan hac kontenjanlarının sayısı sınırlıdır ve tahsisat kotalara göre yapılmaktadır. Bir tur paketi satın alındığında bürokratik işler seyahat acentesi tarafından denetlenmektedir. Vakıftaki kadınlar, en azından yılda bir kez hem kendilerinin, hem de yakın çevredeki kadınların hac turlarına[8] katılmaları için olanak yaratıyordu. Bir defada en az yirmi kadın, başlarında göstermelik olarak bir erkek olmak üzere, ucuz tarifeli bir uçakla seyahat ediyor ve iki ya da üç hafta Mekke'de kalıyordu. Gruptaki diğer faaliyetlerin programına bağlı olarak hem hac, hem de umre düzenleniyordu. Bu turların sayesinde başka türlü böyle bir seyahate çıkma şansı olmayan kadınlar hac şartını yerine getirme fırsatına sahip oluyorlardı.

Hac turları yetkisi Diyanet İşleri Başkanlığı'ndadır. Bütün Müslüman ülkelerde olduğu gibi, hacı sayısı sınırlanmıştır ve hacı adaylarının her biri bireysel olarak izin almalıdır. Vakıf aracılığıyla yapılan başvuruların, yanında yakın bir erkek akrabası olmayacak kadınlar için bile seçilme şansını artırdığı açıktır. Yirmi otuz yıl öncesine göre 1990'larda hac şartını yerine getirmek daha kolay hale gelmiştir. Eskiden hacca gitmek için varlıklı olmak gerekirdi. Günümüzde iyi planlanmış turlarla hızlı ve ucuz seyahat etmek mümkündür. Aile sorumlulukları olan evli kadınlar bile hacdan on beş gün içerisinde geri dönebilmektedir. Günümüzde çok daha fazla kişi için ulaşılabilir olsa da dindar çevrelerde hac hâlâ önemli bir statünün göstergesidir.

Vakıf hac işini ele aldı ve fazla zengin olmayan kadınların da hacca gidebileceği fikrini (ve hayalini) canlandırdı, özendirdi. Grubun üyeleri, kadınlara nasıl ekonomik destek bulabileceklerini göstermek, hac bilgilerini ve tecrübelerini paylaşmak gibi pratik konularda da yardımcı oluyordu. Ancak, hac ziyaretinin Müslümanlar arasında küresel ölçekteki karşılaşmalar açısından bir fırsat olduğu konusu abartılmamalıdır. Seyahat ile böylesi karşılaşmalar arasında tam bir ilişki yoktur. Döndükten sonra yaptıkları tartışmalardan kadınların Suudi Arabistan'da oldukları süre boyunca az çok kendi başlarına kaldıkları ortaya çıkıyordu; diğer ülkelerdeki Müslümanlarla doğrudan, önemli bir temas nadiren gerçekleşiyordu. Hac hakkındaki çalışmasında Carol Delaney dille ilgili engelleri ön plana çıkarmaktadır.[9] Hac turlarının uluslararası Müslüman dünyasıyla tam bir buluşma ve etkileşim arenası oluşturduğunu iddia etmek yerinde olmayacaktır. Haccın önemi başka bir özelliğinde aranmalıdır. Hacdan dönen kadınların "Müslüman Öteki" konusundaki duyguları çoğunlukla görsel algılamaya dayanıyordu. Kadınlar hac anılarını unutmuyorlardı. Televizyon ekranında Endonezya ya da Afrika'dan görüntüler belirdiğinde, hacılar sık sık Mekke ve Medine'deki gözlemlerinden bahsediyor, hac ortak bir uluslararası deneyim haline geliyordu.

Hac turları yalnızca seyahat edenler için önemli olmakla kalmıyordu. Bireysel olarak seyahat eden kişi deneyiminin birçok yönünü ailesiyle, arkadaşlarıyla ve diğer gruplarla paylaşmaktaydı. Hoş geldin ziyaretleri, hac

faaliyetinin önemli bir parçasıydı. Van Gennep'e göre, bu neredeyse bir geçiş töreniydi, kavuşma ayrılma kadar önemliydi. Eşik evresi, hac tecrübesinin kendisiydi ve birey toplum içine yeni bir statüyle, hacı olarak dönmeye hazırlanıyordu (Turner ve Turner 1978). Hacılar, yokluklarında onlar için dua eden topluma tekrar kabul ediliyordu. Evde kalan kadınlar hac ayında televizyondaki özel hac yayınlarını takip ediyordu. Ekranda yüz binlerce insanın Kâbe'nin etrafında döndüğünü görünce, birisi mutlaka coşkuyla bağırıyordu: "İşte oradalar!" Ama yüzleri seçmek neredeyse imkânsızdı. Vakıftaki televizyon izleyicileri, hacca giden arkadaşları sayesinde kendilerini bu olayla iç içe hissediyorlardı. İleri teknoloji ürünü iletişimin kullanılmaya başlanması da Medine'den yapılan canlı yayınları kolaylaştırmıştı. Bu yayınlar, "burası" ve "orası" arasındaki farkı az bir süre için ortadan kaldıran eşzamanlı bir tecrübenin duygusal bağlarını oluşturmaları nedeniyle hem kişisel, hem de dini bir öneme sahipti.

Hac ile ilgili anılar yalnızca sözle iletilmekle kalmıyordu, bunlar ayrıca Medine'den satın alınan hatıra nesneleriyle de ifade bulabilirdi. Küreselleşme teorilerinde her zaman tüketim mallarının akışından söz edilir. Bu olgunun bu çalışmada incelenen topluluğun sembolik dünyasının yaşamsal parçalarından biri olduğu kesindir. Sayısız malzemeden ve sayısız biçimde yapılan Kâbe ya da Mescid-i Nebevi resimlerini, hat levhalarını, Medine adının işlenmiş olduğu alışveriş sepetlerini ve buna benzer nesneleri, çoğunlukla Çin'de ya da Malezya'da seri olarak üretilmiş olmalarından dolayı yalnızca süs eşyaları olarak değerlendirerek görmezden gelmek kolaydır. Ancak hac hediyeleri sosyal ilişkiler kurmak ve korumakta büyük bir öneme sahiptir. Hacıların havaalanından alınmasından hemen sonra ya da izleyen ilk birkaç gün içinde başlayan eve dönüş kutlamalarında, hediye verme ve kabul etme eylemleri büyük bir resmiyetle yapılmaktaydı. Hediye verme eylemi, hediyeyi alan kişiye saygı göstermenin resmiyete dökülmüş biçimiydi ve kullanılmış beş litrelik bidonlarla getirilen zemzem suyu örneğinde olduğu gibi bereketin bir yerden diğerine iletilmesinin bir yoluydu. Zemzem yettiği kadarıyla dua toplantılarının sonlarında dağıtılıyordu; servisi tepsiye yerleştirilmiş çay bardaklarıyla yapılmaktaydı. Kadınlar Mekke'ye yüz çevirmek için tesbîh duası için oluşturdukları halkadan aya-

ğa kalkarlardı. Herkes çay bardağını eline aldığında ortak bir dua okunuyordu. Bütün kadınların yüzü Mekke'ye dönük durumda iken su bir yudumda içiliyordu.

Görünüşte sıradan olan bu hediyeler (çerçevelenmiş resimler, anahtarlıklar, kalemler, cüzdanlar vb) sosyal ve dini bir anlamla yüklüdür. Kişisel hediyeler sevginin bir işareti olarak algılanır ve iki kişi arasındaki duygusal ve sosyal bağı güçlendirir. Hediye alan kişinin statüsü de etkilenir. Hediye, verilen kişi hacı olmasa bile, hacca giden birinin yakın arkadaşı olduğunun işaretiydi. Süs eşyaları ayrıca vakfın programları ve yardım işleri için para kazandırmak üzere yılda iki kere düzenlenen kermeslerde satılmak üzere muhafaza ediliyordu. Böyle durumlarda, Mekke ve Medine'den satın alınan nesneler, ev yapımı ve el yapımı eşyaların, çoğunlukla vakıfta faal olan bir ya da daha fazla kadının mensup olduğu ailelerce işletilen işyerleri tarafından bağışlanan malların arasına, masaların ortasına yerleştirilirdi. Böylece Mekke'den gelen süs eşyaları kermesin bütününe belli bir saygınlık kazandırıyordu.

Kadınlar ayrıca çevrede hac anılarını da anlatıyorlar, böylece grubun statüsünü pekiştiriyorlardı. Hem gidiş hem de dönüş, sohbetlerin konuları arasındaydı: Kim gidiyordu, kim kime ne vermişti vb. Suudi Arabistan'da geçen dönem için mucizevi hikâyeler anlatılırdı; kalabalıkta kaybolan, sonra yeniden ortaya çıkan kişiler hakkında hikâyeler vardı. Mekke'de edilen dua kabul edilirdi ve Kuran okumaları güncel sorunların cevapları olarak yorumlanıyordu. Hac hikâyeleri çeşitli vakıf toplantıları sırasında tekrar tekrar anlatılıyordu. Anlatılar bu küçük cemaati tüm Müslümanların evrensel merkezine bağlıyor ve grubun sosyal hafızasına yavaşça yerleşiyordu. Hac anlatımları, çoğu kez Amerika Birleşik Devletleri'nde gerçekten Çinli Müslümanların ya da siyah Müslümanların bulunduğuna dair kanıtlar sunan televizyonların ya da basının Müslüman dünya hakkında yaptığı yorumlara benzer bir biçimde dile getiriliyordu. Geç modernite çoğunlukla çok-kutuplu dünyayla ilişkilendirilmekte ve postmoderniteyle ilgili tartışmanın içine yerleştirilmektedir. Bunlarla ilişkili olarak Mekke, küresel önem kazanmak için yarışan merkezlerin arasına iki yönden girebilir: İslamcı söylemin içinden bakıldığında bu yer Batı'ya ideolojik ve kültürel an-

lamda meydan okumaktadır; Ortadoğu'daki siyasal bağlamla ilgili olarak bu kültürel bağ ulus-devletin önemini azaltmaktadır. Günümüz Türkiye'sinde her iki yön de görülebilir; tüm çelişkileriyle "yeni dini bilinç," muğlak bir Batı karşıtlığı çerçevesinde, bütün dünyadaki "ümmet"in daha da muğlak retorik emelleriyle birleşmiştir. Carol Delaney'in yazdıklarına göre, halkın hayalinde Mekke "ufkun ötesinde yer alan, o mesafeyi aşma isteğini uyandıran bir yerdir; ayrıca her yeri kaplayan hasret duygularına neden olan, var olmayan bir yerdir" (Delaney 1990: 516). Yine de haccın, modernite ya da postmodernite gibi kavramların kullanıma girmesinden çok önce, tanım olarak kitlesel bir olay (ve uluslararası kitlesel kültürün bağlantı noktası) olduğu unutulmamalıdır. Değişen, hacca gitme olanağı bulan kişilerin (özellikle kadınların) sayısı ve bu olayın etkin biçimde ele alınma tarzıdır.

Vakıfla bağlantısı olan kadınların çoğu için hac, yurtdışına yapılan yegâne ziyaretti; bazı durumlarda aile gelenekleri nedeniyle bu ziyaret Türkiye dışına yapılması düşünülebilecek tek seyahat türüydü. Ekonomik ve sosyal olanaklara sahip eğitimli kadınlar için bile yurtdışına seyahat etmek – Müslüman bir ülkeye de olsa– söz konusu değildi. Seyahat etmek için tek meşru neden hac ve yakın akraba ziyaretleriydi. Hac organizasyonu vakıf için bir "sevap" eylemiydi ve daha fazla kadına Mekke'ye gitme olanağı veriyordu. Hac turları ayrıca para sağlama kampanyalarında önemli bir semboldü ve birer girişimci olarak kadınlara yüksek profilli bir yerel kimlik kazandırıyordu. Turlar onlara muğlak da olsa yerel otorite sağlıyordu. Erkekler kadınların bu şekilde seyahat etmeleri konusunda karışık hisler içindeydi. Daha da önemlisi, kadınların –yanlarında yakın erkek akrabaları olmadan hac ziyaretini yerine getiremeyeceği normunu ihlal ediyor olmaları nedeniyle– idareyi böyle ele almalarının doğru olup olmadığı konusunda tereddütlüydüler. Hac seyahati düzenleme yöntemlerini savunan daha eğitimli kadınlar ile teolojik iddialar ortaya koyan babalar ve erkek kardeşler arasında daha şiddetli tartışmalar da oluyordu. Yerel çeşitliliğe dikkat çekmek için başka kadınların da böyle bir eyleme karşı çıktıklarını ilave etmek gerekir; ancak buna teolojik yönden ziyade çoğunlukla sosyal ya da ahlaki açıdan itiraz ediyorlardı. Fırtınayı yatıştırmak için vakıf kadınları birçok defa arabulucu yeteneklerini kullanmak zorunda kalmışlardı.

Bu çalışmanın alanı şehrin yalnızca bir semtiyle sınırlıdır; ancak, bu kısıtlı bölgede bile dini gruplar hem ideolojik, hem ekonomik düzeyde yarış halindeydi. Daha kısıtlı imkânlarla yapılacak bir hac ziyareti için hac turlarının ve diğer olanakların hazırlanması, mahalledeki tartışmaları daha da şiddetlendirdi; birçok insanı onlardan uzaklaştırsa da kadınlar bu tartışmalardan kazançlı çıktılar. Sosyal bilimlerde olduğu kadar kültürel bilimlerde de sık sık kullanılan müzakere kavramından bu bağlamda söz edilebilir. Yerel bağlamda müzakereler için bir pay bırakmak en önemli sosyal değişimlerden biri olmuştu: kadınlar teolojik tartışmayı kışkırtıyorlar ve güçlü cevaplar veriyorlardı. Bu durum yalnızca genel eğitimle açıklanamazdı; bunun yanı sıra, gittikçe daha fazla kadının imam-hatip liselerinden mezun olması ve bazılarının belli başlı devlet üniversitelerinin ilahiyat fakültelerinde teolojik bilimlerle uğraşmaya devam etmeleri de önemliydi. Hâlâ çok az kadın basında ve diğer medyada ilahiyatçı olarak kamusal bir rol üstlenmektedir; oysa bilimsel amaçlarına güvendiklerini dile getiren vakıftaki genç kadınlar, cinsiyet ayrımının korunduğu yarı kamusal alanda öğrendiklerini paylaşmaktan sakınmıyorlardı.

Dış dünyayı vakfa taşıyan yeni hareketliliğin başka bir yönü de Türkiye'den dışarıya işçi göçünün ve ardından dönüş yapanların etkisiydi. Anavatanlarına dönen bu kişilerin, özellikle genç kadınların konumları genellikle oldukça belirsizdi (Robins ve Morley 1996). Bir yandan, pek çok kişi hatırı sayılır bir servetle geri dönüyordu. Bu kişiler paralarını yerel girişimlere yatırarak iyi bir hayat sürebilirlerdi. Diğer yönden, dönüş yapanlara kültürel bağlamda çoğu kez kuşkuyla yaklaşılmaktaydı. Dışarıda kaldıkları sürenin uzunluğuna bağlı olarak "yabancı" gibi görülmeleri olasılığı artıyordu. Toplumla yeniden bütünleşmek tahmin edilenden daha sancılı bir süreç olabiliyor, kişisel bir trajedi olarak karşımıza çıkabiliyordu. Bu çalışmada görüldüğü üzere, dönen ve yatırım yapan kişiler vakfın yeni projeler geliştirmesinde önemli bir rol oynuyorlardı.

Dini eylemcilikle bağlantılı olarak konuşursak, geri dönenler Pierre Bourdieu'nun tarif ettiği her dört anlamda da sermaye getiriyorlardı. Ekonomik sermaye belki de ilk etapta hemen görüneniydi: para ve prestij mallarının yanı sıra yönetim becerisini de kapsıyordu. Vakıf grubu yalnızca kermes

ve üyelik aidatı gibi geleneksel para sağlama yöntemlerine güvense, amacını oluşturan programların devamlılığını hiçbir şekilde sağlayamayacağı için, dönen ailelerden gelen ekonomik destek çok önemliydi. Kültürel sermaye, Avrupa'da okula devam eden genç kadınların çoğunlukla temel bir İngilizce'ye ve daha yüksek eğitim standartlarına sahip olmalarıyla geri dönmüş oluyordu. Bu nitelikler profesyonel kariyer yapmak istediklerinde ya da evrensel medyayı takip etmek gerektiğinde onları daha güçlü bir konuma sokuyordu. Bu bağlamda bu kadınlar hem "tanıtan", hem de kültürel/dilbilimsel "çevirmen"di. Sosyal sermayeye gelince, çoğunlukla Almanya ve Hollanda'yla olmak üzere yurtdışındaki Türk Müslüman gruplarla bağlantılar var olsa da, kadın gruplarının bağlantıları fazla değildir. Bu grupların bazılarının ağırlıklı olarak dini, diğerlerinin ise daha milliyetçi özellikte olup farklı amaç ve yönelimleri olabilmektedir; ancak toplu olarak ele alındıklarında bu gruplar genç Müslümanların ulaşabileceği ağları güçlendirmektedir. Yukarıda da değinildiği gibi, genç kadınlar (özellikle Türkiye'de yaşayan akrabaları tarafından) birey olarak kabul görmeyebilirler; ancak uluslararası bağlantıları olan gruplar uzun vadede kendi yerel çevrelerinde bile gittikçe daha fazla statü kazanmaktadır. Sembolik sermaye giyim tarzında kendisini göstermektedir ve programların sürdürülmesini sağlayan kendine güven duygusuyla bağlantılıdır.

Yukarıda tarif edilen ilişkiler daha çok aile bağlarına dayanmaktaydı. Uzun vadede, söz konusu kişiler (hem fiilen göç etmiş olanları, hem de yurtdışındaki arkadaşları ve aileleriyle ilişkilendirdikleri için uluslararası haberleri farklı bir gözle izleyen, yurtdışıyla telefonla konuşup yazın yurtdışından ziyaretçisi olanları dahil ediyorum) başka hayat tarzlarını daha iyi anlayabiliyorlardı. Türkiye'den işçi göçü uluslararası insan, para, tüketim malları, bilgi ve haberleşme akışının açık bir örneğidir. Sonuç olarak, Almanya ve Hollanda'da yaşayan Türklerin hayatı yerel Türk çevrelerine yansımıştır. Özellikle dönen kadınlar onur ve namuslarını koruyarak seküler ortamın nasıl fethedilebileceği konusunda bilgi aktarmaktaydı. Geç modern yaşam şartlarıyla uyum içinde olan İslami tutumları yakın çevrede "dava"ya yakınlık olarak algılanabilirdi. Moderniteyle tanışmak ve moderniteye ulaşabilmek, dine veda etmek değildir; ancak bu durum yerleşik dini anlayışla çatışmalara yol açabilir.

Küreselleşmenin ikinci bir yönü olarak, vakıftaki kadınların –hem sosyal, hem de mekânsal hareketliliğin sonucunda– sürekli olarak başka yaşam tarzlarıyla karşı karşıya geldiklerini belirtmeliyiz. Kentsel yaşamın sorunlarıyla (Hannerz 1980) nasıl başa çıkılması gerektiği sorusu, bu çalışmada incelenene benzer küçük bir grupta, kırsal alandan gelen göçmenler ile mega kentin kızları arasındaki kültürel çatışmayı açığa çıkarır. Kente yeni gelenlerin geleneksel ve doğru olarak bildiklerine, hem laiklik, hem de İslamcılık sürekli meydan okumaktadır. Kente yeni gelen ve kendisini başka Müslümanlara karşı savunması gerektiğini fark eden birçok kadın büyük bir şaşkınlık, hatta şok yaşamaktaydı; parlak renkli başörtüleri temizliğe gittikleri dinci olmayan hanım için sorun oluşturmuyor, oysa birlikte dua etmek istediği kadınlar renkli başörtüyü uygun bulmuyorlardı. Neredeyse bütün Müslüman kadın gruplarında, sosyal ve mekânsal hareketlilik göz önüne alındığında eğitimden gelen farklılıklar ayırt edilebilmektedir. Yine de, görevlerinin bilgi yaymayı ve yalnızca Sufi bağlamda değil, Müslüman yaşam tarzı anlamında da "doğru yol" konusunda tavsiyelerde bulunmayı gerektirdiğini düşünen kadınlara gayri resmi eğitimin etkisi küçümsenmemelidir. Bu bakış açısıyla dine dayalı sivil toplum örgütleri tarafından üstlenilen gayri resmi eğitim, sosyalleşmenin oldukça dolaysız bir türüdür. Bu yalnızca bireysel ölçekte önemli olmakla kalmıyordu; topluluğun davranışları ve tavırları etraftaki insanlar tarafından sürekli yargılanıyordu. Yukarıda alıntılanan Turner'in terimlerini kullanarak, "kapitalizme geçmekte olan" bir toplumda, yoksulluğu ve acıyı hafifletmek amacıyla yalnızca ekonomik anlamda değil, insanlara ulaşma ve onların modern dinin şartlarını anlamalarını sağlama anlamında da hayır işlerine acil ihtiyaç duyulmaktadır. "Bu yüzden, dine dayalı sosyal hareketler, özel alandaki dini işlev ile kamusal alanda etkili olan dini uygulamalar arasındaki uçurumu gidermek için farklı olasılıklar sunmaktadır" (Beyer 1994: 107). Yoksullara hizmet etmek, dindar kadınlar için aile üyelerinin kontrolünden uzak bir sosyal hayatın içine dahil olmanın başlıca meşru nedenini oluşturmaktadır. Vakıftaki sohbetlerde yeni tecrübeler ender dile getirilirdi; buna rağ-

men, böyle karşılaşmalar sayesinde kendilerini ifade edebilmek için uygun ortam buluyorlardı.

Küreselleşmenin üçüncü örneği elbette Türkiye'deki medyadır. Dini yayınların yoğun olduğu televizyon kanalları hızlı bir gelişme göstermiştir ve birbirleriyle yarış halindedir. Program tarzları, sessizce mırıldanan bir kişiyi gösteren ve neredeyse statik bir ekranda geçen çok ciddi içerikli Kuran okuma programlarından, çok daha geniş bir yelpazeye yayılan program türlerine dönüşmüştür: Reklam müzikleri, tanıtım filmleri, televizyon yıldızları, *talk show*'lar ve sabun köpüğü diye nitelenebilecek diziler. Televizyon kanallarının, uyduların, dergilerin vs patlak vermesi dünya hakkında yalnızca genel anlamda değil –benim alan çalışmam açısından– daha da önemlisi, diğer Müslümanların nasıl yaşadığı konusunda da daha fazla bilgi edinmelerini sağlamıştır. Hor görülen ya da kucak açılan başka ülkelerin Müslümanları, on beş yıl öncesinden farklı olarak, etten kemikten insanlar olarak ekrana gelmektedir. İletişim biçimlerindeki değişimler bu süreçte çok önemli bir rol oynamaktadır. Dini mesajlar yeni medyada ifade bulmaktadır; bu medya yalnızca mesajları gönderenleri etkilemekle kalmayıp alıcının yeni talepler oluşturmasına neden olmuştur. Buna bir örnek, genç kadın okurları hedefleyen ve kolay okunan kitaplardır. Bir kişinin üzerinde yoğunlaşan ve sonunda çözümü Müslüman yaşam tarzı ve değerlerinde bulup okuyana moral veren bir düğümle noktalanan bu yayınlar çoğunlukla kısa romanlardır. Mike Featherstone'nın işaret ettiği gibi, güçlü ideolojik önyargısı olan bu tüketim kültürü "işaret ve imgelerin tüketildiğini" gösterir; bu tüketimde "metanın kültürel ya da sembolik yönlerini sonsuza değin yeniden şekillendirmenin vurgulanması, meta işaretlerinden söz etmeyi uygun kılmaktadır" (1995: 75).

Vakıftaki kadınlar yeni iletişim teknolojilerini yoğun biçimde tüketiyorlardı; ayrıca bilgi üretiyorlardı. Vakıf faaliyetleri için faks, cep telefonu, bilgisayar kullanılıyor, ayrıca hızlı baskı yapan matbaalarda el ilanları, afişler ve broşürler basılıyordu. Kadınlar haftalık faaliyetlerini sınırlı bir zümreye ve alana ilan ediyordu, ancak bunun için hızlı ve verimli çalışıyorlardı. Yeni ifade alanları yalnızca küreselleşmenin etkisiyle ortaya çıkmamıştı; aynı zamanda yerel kamusal çevrede etkili olacak yeni yollar bulma isteği-

ni de kanıtlıyordu. Kadınlar (az çok bilinçli bir biçimde) varlıkları/yoklukları aracılığıyla tartışmaların oluşumuna katılıyorlar, bunu da tesettüre uyarak yapıyorlardı.

Ne var ki, İslamcı entelektüeller arasında, daha teknik anlamda bir küresel birey olma konusunda bir şeyleri açıkça söyleyen, yalnızca siyasal elit oldu. Vakıftaki kadınlar kendi gruplarına ve arkadaşlarına bağlılıkları ışığında hareket ediyorlardı; kendilerini tüm dünyayla ilişkilendirmekten kaçınıyorlardı. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Türkiye'de faal birçok Müslüman, egemen laik toplumla ilişkilendirdiklerinde, kendilerini bir nevi diaspora olarak tanımlamaktadır. İslamcı hareket kendisini nasıl gördüğünü retorik anlamda ifade ederken farklı şeyler söyleyebilmektedir; çünkü bir yandan gerçek Müslüman-Türk mirasının temsilcisi olarak görmektedir kendini, bir yandan da son yetmiş yılda Kemalist politikalar yüzünden bir kenara itilmiştir. Böyle bakıldığında, dünyadaki Müslüman topluluğu (ümmet) kavramı hem bir idealdir, hem de İslamcı hareket içinde olanları rahatlatmaktadır.

İslamcı eylemcilik analiz edilirken, inancın siyasete indirgenme riski açıkça ortadadır ve kişilerin inanç nedenleri bir kenara itilebilir. İslamcı yönelimi olan grupları konu alan araştırmalar itici bir güç olarak kişisel inanca fazla önem vermez. Sufilik araştırmalarında ise dervişlerin eylemciliğinin siyasal yönüne fazla değinilmez; bunun yerine analitik modelde manevi gelişme, yol gösterme gibi davranış özelliklerine başvurulur. Bu çalışmanın özünü oluşturan vakıf, İslamcılık ve Sufilik arasındaki dönemeçte durmaktadır. Din siyasetle yan yana var olmaktadır: Sufilik siyasal ve İslamcılık ruhsaldır.

Ne var ki, Melucci, Beyer ve diğer küreselleşme kuramcılarının, geç modern toplumda dinin taşıdığı anlamın peşine düştüklerinde cinsiyeti epeyce göz ardı ettikleri unutulmamalıdır (C. Scott 1995). Vakıftaki kadınlar, kendi programlarını planlar ve savunurken, erkek egemen Müslüman toplum ile bu toplumun geleneksel tutumuna karşı ve hâkim laik topluma karşı olmak üzere iki cephede savaş vermek durumundaydı. Bu kadınlar, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın resmi temsilcileri ile ya da imam ve hocaların oluşturduğu yerel dini otoritelerle, ayrıca devlet ve belediye yetkilileriyle başa çıkmak zorundaydı.

Küreselleşme tartışmasını bitirirken, Fredric Jameson'un postmodern (ya da tercihen geç modern) durumu neyin oluşturduğunu belirleme çabalarının bu saha çalışmasının malzemesine uygulanabileceği söylenebilir (Jameson 1983, 1991, 1998).[10] Burada yoğunlukla üzerinde durulacak olan, Jameson'un mega kentlerdeki yaşam koşullarına ilgisi, ayrıca yüksek modernliteden ardından her ne geliyorsa ona tartışmalara yol açan geçiş hakkındaki düşünceleridir.

Jameson, yüksek modernitenin yerleşik biçimlerine karşı bir yerel tepkiden söz eder. Bu yönden bakıldığında vakıf, son yirmi yıldır (belki de daha uzun bir süredir) toplumda modern yaşam anlayışına alternatif oluşturan ana eğilimin bir parçasıdır. Ya da çok sevilen postmodern bir ifadeyi kullanmak gerekirse: İslami alternatifler hâkim konumdaki Kemalist söyleme meydan okumaktadır. Yukarıda da tartışıldığı gibi, vakıftaki kadınların geçmiş ve gelecekle ilgili karşı-anlatıları hadislerde tanımlandığı türden bir Müslüman toplumunun kurulmasını amaçlamaktadır. Bu tarihsel ütopya (Medine modeli) Kemalist ideoloji ve diğer yüksek modernite biçimlerindeki tedrici evrimciliğe saldırganca zıt olan eşzamanlı ve artzamanlı veçheleri birleştirir. Ancak bu eğilimin yerel özelliklere sahip olması ve çeşitliliği, siyasal etkisini sınırlamıştır. Aynı şekilde, bir şemsiye örgüt olarak Refah/Fazilet Partisi'nin parlamenter siyaseti etkilediğini söylemek de güçtür. Parti bunun yerine genellikle muhafazakâr nitelikli ve önyargılı/taraflı bir korumacılık politikasını savunmuştur.

İkinci olarak, Jameson ve başkaları yüksek ve aşağı kültürün bulanık ve tartışmalı sınırlarından söz ederler. Bu özelliğin cinsiyetle ilgili bir yönü vardır; hem konuşmaların, hem de yazılı metinlerin yeni tarzları ve türleri buna örnek gösterilebilir. Bu saha çalışmasının incelediği yerel bağlamda, otoriter konuşma ve otoriter yorumların geleneksel olarak belirgin ve saygı uyandıran zamanları, mekânları, temsilcileri ve sembolleri vardı. Bruce Lincoln şöyle yazar: "Söylemsel otorite bir varlık olmaktan çok (1) bir etki; (2) bu etkiyi yaratma yetisi; ve (3) belirli bir oyuncunun bu etkiyi yaratabilme yetisine sahip olduğuna dair ortak görüştür" (Lincoln 1994: 10 vd). Cuma vaazları, resmi eğitici konuşmalar, sohbetler ve diğer normatif konuşmalar (fetvalar, ahlaki nasihatler vb) gelenekleri sürdüren erkeklerin

alanıdır. Tarikatlardaki söylemsel otorite şeyhin şahsında kurumsallaşmakta ve vücut bulmaktadır. O, ilahi yol göstericiliğin tarihsel silsilesinde yaşayan bir halka olarak görülür. Bu muhafazakâr çevrelerde gelenek, çoğunlukla eskinin yeniden üretimidir ve yeni yorumlar (*ictihâd*) en büyük günah olarak görülmektedir. Sıradan kadınların (başka Müslüman/İslamcı sivil toplum örgütleriyle birlikte) yarı kamusal alanda ortaya çıkmaları elbette bu ayrımları bulanıklaştırmıştır. Bu kadınlar kamusal alandaki konuşmacılar olarak yalnızca cinsiyet sınırlarını ihlal etmekle kalmamış, ayrıca kısa bir süre öncesine değin sadece özel alana özgü olan konuşma tarzlarını kamusal alana taşımışlardı.

Dahası, Jameson postmoderni dönemleştirici bir kavram olarak kullanmaktadır. Jameson'un "kopuşun" aynı zamanda bir devamlılık olduğunu vurgulaması kuşkucu yorumcular tarafından eleştirilse de, bu ilginç bir yöndür. Türkiye örneğinde, Özalcı liberal ekonomiye geçiş, böyle radikal bir kaymanın örneği olarak kullanılabilir (Özal 1991). Bu geçiş Türkiye ekonomisini kesinlikle küreselleştirmiş, sosyal-kültürel hayatı etkilemiştir; ayrıca büyük çaplı devlet projelerine kesin bir son vermiştir ve elbette geç modernite kültürel süreçlerde değişimlere yol açmıştır. İlk dönemde her tür ilgi alanını kapsayan sayısız sivil toplum örgütü kurulmuş, yerel, uluslar ötesi ve diğer kimlikler üretmiştir. Çeşitler arasında seçme hakkı tam demokratikleşmeye giden bir yol olarak entelektüeller tarafından onay görmüştür. Pek de varlıklı olmayan bir semtten bakıldığında, eğitim değişen toplumun olanaklarından faydalanabilmenin anahtarıdır. Eğer küreselleşme enternasyonalizmin, sömürgeciliğin ya da hegemonyacı amaçların yerine kullanılabilecek herhangi bir terim olmaktan daha fazlasıysa, kronolojik yönleri de olmalıdır. Bu çalışma, sosyal ve kültürel süreçlerin ve ideolojinin içindeki güç olarak modernitenin yeni bir safhasına işaret eden küreselleşmenin zamana ait bir yönünün olduğu kabulüne ağırlık vermektedir.

Dördüncü olarak, Müslüman sivil toplum örgütlerinin kod sistemleri düşünüldüğünde, ayrıca hem laik, hem de dini çevrelerde tarihin kullanımı ya da nostalji ve "retro" modaları tartışılırken, Jameson'un (hiçbir alay ya da yergi anlamı yüklemeden) benimsediği pastiş (*pastiche*) teriminden söz edilebilir. 20. yüzyılın büyük kısmında milliyetçiliğin din dışı yo-

rumları hâkim ideoloji konumunda olsa da, hem yeni Osmanlıcılık, hem de selef ideali, eski ülkülerin ya da geçmişle ilgili kültürel klişelerin temsilleri olarak var oldu. Hem kültürel kimlik, hem de dış politika açısından açıkça Müslüman dünyaya yönelen yeni tür bir milliyetçilik ortaya çıktı (Yavuz 1998).

Son olarak, postmodernite bahanesi altında gizlenen bir durum, "öznenin ölümüdür." vakıftaki kadınların ideolojisine uygulanması daha karmaşıktır. Bu, belli bir oranda, nefsi terbiye ve "ölmeden önce ölme" gibi kavramları olan Sufi teolojisiyle uyum içinde olabilir; oysa normatif, daha İslamcı söylem istikrarlı, sorumlu, alçakgönüllü bir kimlik ister. Bu durum, sürekli artan seçenekleriyle küreselleşen dünya ile tikelleşme eğilimi ve yerel hayata yapılan vurgu arasındaki ilişkiyi irdeleyen tartışmayla bizi baş başa bırakmaktadır. Bu, "tikel ve evrenselin küreselleşme sürecindeki karşılıklı etkileşimidir" (Beyer 1994: 14 ve çeşitli yerlerde).

### Yaşamın Koşulu Olarak Geç Modernite

İslamiyet, yandaşları tarafından her zaman evrensel bir din olarak algılanmıştır. Vaat edilen kurtuluş tüm insanlığı ilgilendirmektedir; dolayısıyla, tevhid kavramı her tür teolojik söylemde her zaman köşe taşını oluşturmuştur. Bu bölümde küreselleşme bir neden olmaktan çok bir sonuç olarak tartışılmaktadır. Tartışma, her şeyden önce, küreselleşmenin dini hayatları üzerindeki etkilerine erkek egemen ortamda cevap veren kadınlara odaklanmaktadır.

Girişte ana hatlarıyla verilen senaryoda belirtildiği üzere, kadın dini eylemciliğinin koşulları son on beş yıl içerisinde hızla değişti. Dua toplantıları ve benzer nitelikteki sosyal olaylar için uygun bir kadın mekânı kurma çabalarının katı bir özel/kamusal ikiliğine dayalı sistemin içinde onay görmesi zordur. Hâlâ mekânsal cinsiyet ayrımına, tesettüre uygun giyime ve "edepli" davranış kurallarına bağlı olan kadınlar, yoğun faaliyetleriyle ve yeni sahaları fethetme yetenekleriyle mahalli çevrelerini hayrete düşürdüler. Bu eylemcilik büyük bir oranda kadınların bireysel yeteneklerine ve uzmanlıklarına bağlıydı. Kadın gruplarının daha görünür bir şekilde hareket edebilme potansiyeli hem din dışı, hem de dini eğitim alan kadınlar

sayesinde hayata geçmiştir: Bu eğitim kadınların otoritelerle başa çıkmalarını sağlamış (vakıf kurmak) ve geçerli teolojik savlar ortaya koymalarını mümkün kılmıştır (hac turlarını savunmak).

Yine de, medya gruplarının (dini olan ya da olmayan) rekabeti –hatta savaşı– sonucunda ortaya çıkan bilgi akışı, propaganda ve eğlence biçimlerinin üstesinden gelmek yalnızca eğitimle çözülebilecek bir sorun değildi. Kuşaklar arasında önemli bir farklılık söz konusuydu. Genç kadınlar yeni medya teknolojisini yalnızca bir araç olarak kullanmakla kalmıyordu; bunun yanı sıra dünyayı kavrama biçimlerinin kültürel küreselleşmeden etkilendiğini gösteriyorlardı. Genç olanların teknik yeterliliği sayesinde yaşça daha büyük olanlar da küresel akışa katılabiliyorlardı.

Bu bölümü bitirmeye hazırlanırken, Türkiye'de hiçbir güncel sorunun ya da olayın milliyetçiliğin etkisi göz önünde tutulmadan tartışılamayacağı vurgulanmalıdır. Nisan 1999 seçimlerinin de kanıtladığı gibi, bu belki de günümüzün en güçlü ideolojisidir. Dini faaliyetlerin koşullarını değerlendirirken milliyetçiliğin laikler ve İslamcılar arasında güçlü bir bağ oluşturduğu unutulmamalıdır. Kemal Atatürk hâlâ her yerdedir; onun cumhuriyetini gözeten portresi her kamusal mekânda asılıdır. Ancak şimdiki kimlik politikaları Kemalist modernitenin altın çağındakilerden tamamen farklıdır. Günlük hayat, yapı, söylem ve ateşli bir karşı-söylem arasındaki savaş alanı haline gelmiştir. Sivil toplum örgütlerinin çoğu (dini olsun ya da olmasın), on yıllardır devletin hegemonya iddialarına bir şekilde karşı çıkanların değerlerini temsil ettiklerini ilan etmişlerdir. Liberal ekonomi politikaları, küreselleşme ve çeşitli sivil toplum örgütleri hegemonya iddialarının karşısında yer almıştır. Sıradan insanların örgütlerine odaklanan bu çalışma bağlamında, kesin bir çatışma merkezi gösterilemez. İslamcı hareketin kendi içinde bile hedefler ve araçlar önemli ölçüde farklılık göstermektedir. Dolayısıyla, Melucci'nin kullandığı "karmaşık toplum" kavramı mahalli bağlama bireysel oyuncuları yerleştirirken yeterli olmaktadır; gruplar sürekli bir hareketlilik halinde iken algılanmaya çalışıldığında toplumun mikro ve makro düzeyleri kolaylıkla fark edilmemektedir. Bu çalışmanın konusunu oluşturan grup kendi ortak kimliğini başka kadın gruplarıyla, yerel dini kurumlarla ve

çoğunluğun oluşturduğu laik toplumla ilişkilendirerek sürekli sınamaktadır; böylece, bazen çelişkili gibi görülebilecek biçimlerde davranmaktadır. Bu karmaşıklığa ek olarak, bireylerin aynı anda birkaç sosyal sisteme ait oldukları da unutulmamalıdır. Bir birey elbette bir dini eylemciden daha fazla bir şeydir; ailesinde, mahallesinde ve işinde pek çok rolü ve bağlılıkları vardır.

Çoksesli Müslüman sivil toplum örgütlerinin bugünkü gelişiminin demokrasiye daha büyük bir derinlik mi kazandırdığı, yoksa daha otoriter bir topluma giden yolun bir adımı mı olduğu sorusu, günümüz Türkiye'sinde alevlenen bir tartışmadır.

## Modern ve Dindar

### Hocanın Hayatı ve Efsaneleri

Vakıf, ne dini bir hayır kurumu ne de bir kadın örgütü olarak bölge için olağanüstü sayılırdı. Mahalledeki insanlar ile grup arasında ara sıra uyuşmazlığa neden olan, daha ziyade, hem bu iki öğenin bileşimi, hem de otorite olarak seçtikleri kişiydi. Bu bağlamda, semtin tarihinde başından beri Sufiliğin gömülü olduğu akılda tutulmalıdır.

### Sufi Çevreler Ağı

Vakıftaki kadınların hocası, döneminin tipik bir vaiziydi ve kendi mahalli çevresinde benzersiz değildi. Yüzyıllardır, bu dünyadan ayrıldıktan sonra öğrencilerinin saygı göstermeye devam ettiği Sufi liderler (şeyhler ya da diğer hocalar) olmuştur. Bazılarının türbesi vardı; bazıları ise saygı görmeye ve yerel ölçekte evliya olarak anılmaya yeni yeni başlamıştı. Çoğu yalnızca hikâyelerde ve efsanelerde yaşıyordu. Fatih'te Gönenli Mehmet Efendi'yle çağdaş birkaç hoca daha vardı; onlar da Sufi idi. Hatıraları hâlâ yaşamaktadır.

Vakıf merkezi İstanbul'da çok iyi bilinen Sufi merkezlerinden birinin, İskender Paşa Camisi'nin yakınındaydı. Bu külliyede ünlü Mehmed Zahid Kotku (1897-1980)" yıllar boyu çeşitli Nakşibendi faaliyetlerinin liderliğini yapmıştı. Kotku, hiçbir zaman resmi anlamda evliya olarak kabul görmeyen, ancak (hem hayattayken hem de ölümlerinden sonra) karizmatik li-

derlikleriyle etkili bir konuma ulaşan, modern dönemde ve kent ortamında ün salan örneklerin en ünlülerindendir. Kotku'nun itibarı ve otoritesi mahallede halefleri ve takipçileri tarafından korunmaktadır. Onun meslek yaşamı, Osmanlı döneminde yüzyıllar boyunca sıkça rastlanan bir biçimde, yerel dini liderlerin hatıralarının yaşatıldıkları sürece nasıl kutsal sayıldıklarının örneğidir. Ancak, modernleşme ve kentsel yaşam koşullarının Kotku'nun etkisinin sürmesine katkıda bulunduğu da göz önüne alınmalıdır. Bugün Kotku, semtinin ötesinde de tanınmaktadır. Nakşibendi olan Kotku 1950'lerin sonundan, vefat ettiği 1980 yılına kadar Türkiye'deki siyasal hayatın bazı kesimlerini etkiledi. Kotku'nun çevresinde yer alan kişiler arasında eski Refah Partisi lideri Necmettin Erbakan da vardı (Baldick 1989: 159vd; Mardin 1991: 134). İskender Paşa grubunun bugünkü liderliğini, kitapları –yalnızca Türkiye'de değil, yurt dışındaki tercümeleriyle de– geniş bir okur kitlesine ulaşan damadı Esad Coşan (1938-2001) yapmaktadır.[12]

Birçok yönden Nakşibendiler standart tarikat imgesine sahiptirler; siyasal nüfuzları açıkça görülmez ama güçlüdür. tarikatın, ekonomik açıdan hayati önem taşıyan ittifaklar yapan lonca benzeri bir altyapısı vardır. Ortodoks Sünnidir. Fatih'te çeşitli Nakşibendi kolları son yirmi yıl içerisinde özel bir söylem geliştirmiştir. Bu söylem köktenci şeriat yönelimli İslamcılığı, tarikat yönelimli Nakşibendi teolojisiyle birleştirip bütünleştirir. Stratejik özelliklerin böylesine bir bileşimi sayesinde semtte birçok resmi ve gayri resmi Müslüman eylemci grup ortaya çıkmaktadır.

İskender Paşa grubunun, Batı Avrupa ile Kuzey Amerika'daki başarılı faaliyetleri ve din değiştirenler sayesinde birçok uluslararası bağlantısı vardır. Bu tarikat, ayrıca Müslüman dünyasındaki geleneksel Nakşibendi dervişleri (Sovyetler Birliği'nin dağılmasından bu yana Orta Asya'daki Türkmen gruplarla yoğun bir temas olmuştur) (Zarcone 1996: 379) ve yurtdışındaki Türkler arasında köprü oluşturmaktadır (Gaborieau, Popovic ve Zarcone, ed. 1990; Özdalga, ed 1999). Grubun bugünkü faaliyetleri gizlilikten ya da yer altında olmaktan oldukça uzaktır. Tam tersine, özellikle bu Nakşibendi grubu, Sufi gruplarının az çok laiklik taraftarı prototipidir: Birçok üyesi semtte simgesel bastonları, takunyaları, tarikat sarıkları ve cüppeleriyle dolaşmaktadır. Görünüşleri, kuşkusuz dini özel hale getirme-

yi hedefleyen laikliğe karşı bir gösteridir. Bu kitabın başında tartışılan, 1997'nin siyasal anlamda gerilimli ilkbaharında her cuma günü öğle namazından sonra yaklaşık on erkek "çağdaş kıyafet" giymedikleri gerekçesiyle göz altına alınıyordu; ancak birkaç saat sonra serbest bırakılıyor ve haklarında hiçbir yasal işlem uygulanmıyordu. Son on yıl içinde diğer Müslüman gruplara benzer bir biçimde Nakşibendiler, medya ve özellikle televizyon aracılığıyla yeni bir kamusal görünüm kazanmışlardır. Nakşibendiler AKRA radyo istasyonunu ve AK-TV kanalını yönetmekte, gazete ve dergi yayınlamaktadır. Nakşibendiler bu tür araçlar sayesinde günümüz Türkiye'sine hâkim olan İslamcı seslerden biri haline geldiler.

Yalnızca İskender Paşa Camisi'ndeki grup değil, genelde Nakşibendiler İkinci Dünya Savaşı'nın sonundan itibaren merkez sağ kanada yakın siyasal çevrelerde nüfuz sahibi oldular. Ünlü Turgut Özal dışında (tarikata bağlı bir üye olduğu bilinse de, o hiçbir zaman kamu huzurunda üyeliğini beyan etmedi), kardeşi Korkut Özal[13] halen hem siyasette hem de dini alanda faaliyetlerini sürdürmektedir; genelde tarikatın güvenilir bir sözcüsü sayılmaktadır. Günümüz tarikat hayatının bir temsilcisiyle konuşmak gerektiğinde Korkut Özal ılımlı tavrından dolayı sık sık öne çıkarılan kişi olmuştur. Modern derviş (ateşli kırsal ritüellerde yer almamak, çoğu Nakşibendi tarafından tercih edilen sessiz zikir) ile saygıdeğer vatandaşın bir bileşimidir (bu saha çalışması sırasında Korkut Özal hâlâ kardeşinin partisi ANAP'tan değil, DYP'den meclise girmiş bir milletvekiliydi).

Bu bakış açısından, özellikle bu mahallede yaşayan vakıf kadınlarının bir hocayla ve yol göstericiyle güçlü bir ilişki kurmaları tartışmalı bir durum değildir. Bir örgütlenme olarak vakıf, merhum hocayı dindar bir kişi ve "mürşid" olarak onurlandırmak niyetiyle kurulmuştur. Gönenli Mehmet Efendi, yalnızca kadınlara doğru yolu göstermekle kalmayıp ayrıca İslamın buyruklarını yayarken onlara ilham veren bir kişi olarak her toplantıda anılıp övülüyordu.

Kent ortamı Sufi tarikatlar için hiç de yeni bir şey değildir (Zubaida 1994; Cornell 1998). Yine de, 1970'lerden sonraki hızlı kentleşmenin demografik olduğu kadar, yaşam biçimi ve dinin dışavurumu konularında da derin kültürel sonuçları olmuştur. Kırsal kesimlerden büyük kentlere göç-

le başlayan kentleşme süreci, otoritelerin Kemalist idealleri devam ettirme çabalarını büyük ölçüde etkilemişti. Kırsal kesimden gelen kişiler (iki kuşak ve daha fazladır şehirde oturan ailelerle karşılaştırıldığında), hem kent tarzını, hem de Türkiye'nin çeşitli bölgelerinden gelen insanlar, Türkiye vatandaşı olmayanlar (Türk olan ya da olmayan) ve kozmopolit yaşam biçimlerinden oluşan karışımı değiştirdiler. 20. yüzyılın son döneminde ortaya çıkan yapısal sorunlar yüzyıldan fazla bir süre önce başlayan bir süreçti. İşte hoca böyle bir zeminde yetişmişti. Hocayla hiç karşılaşmamış bir genç kadının ifadesiyle o "modern ve dindar"dı. Açıktır ki bu kadın hocanın iletisinin –ve kız kardeşlerinin bu iletiye getirdiği çağdaş yorumun– kendi yaşadığı dönemle uyum içinde olduğunu düşünüyordu.

### Cumhuriyetle Paralel Bir Hayat ve Başarı

Modernitenin ardından yeni gruplaşmalara ve yaşam tarzı seçeneklerine karşı oluşan dini tepkinin karşılığı basit bir inkâr ve kınama olamazdı. Kentin meydan okumasına dini cevaplar verme girişimi daha başarılı bir strateji oluşturmaktaydı. Gönenli'nin 1920'lerin başından itibaren gerçekleştirdiği kamusal faaliyetler, laik cumhuriyetin kurulmasından sonraki hızlı modernleşme süreciyle paralel bir gelişme göstermiştir.

Osmanlı döneminde var olan geleneksel Sufi tarikatları kendi özel çevrelerinde kurumsallaşmıştı (her kolun ya da alt kolun özelliğini tayin eden açık bir sosyal tabakalaşma ya da mesleki ayrışma vardı). Tarikatlar birçok durumda siyasetin bir parçasıydı, saray entrikalarına karışıyorlardı. Kemalist rejimin modernist ideolojisinin laiklik amacına ulaşmak için Kemalistlerin yürürlüğe koyduğu ilk yasaklar ve düzenlemeler, şeyhin iradesi doğrultusunda sorgusuz sualsiz hareket ettikleri düşünülen örgütlü dervişlerin nüfuzunu sınırlamayı hedeflemekteydi.

Yukarıda tartışılan 1925 tarihli ve 677 sayılı kanun, Sufi faaliyetlere yeni bir yasal statü getirdi. Tekkeleri kapatıldı, tarikattaki mertebeyi belirten her tür simge ya da onursal unvanı yasaklandı. Bu çalışma bağlamında, "hoca" ve "efendi" sözcüklerinin yasa metninde yer almadığını belirtmek gerekir; özellikle "hoca" üniversitelerde çok kullanılan bir sözcüktü. Yasa, batıl inançlarla ilgili olduğu iddia edilen tedaviler ve falcılık konusun-

da uzun ve tumturaklı bir metinle son bulmaktadır. Metnin böyle son bulması, dolaylı yoldan da olsa tekkelerle ilgili bütün faaliyetleri akıl dışı, gerici ve irticai olarak tanımlamaktadır; bunlar özel bir dini faaliyet bile değil, batıl inançtı. Baştan itibaren, popüler din ve batıl inançlardan farklı olarak, büyük modernleşme projesiyle yan yana var olması mümkün olan gerçek dini yerleştirmek için özleştirmeci bir gayret gösterilmişti.

Dolayısıyla, Osmanlı sonrasındaki yeni dönemde resmi tekkeler ve resmi Sufi örgütlenmeler yoktu. Sufiler yine de faaliyetlerini yer altında sürdürdü. Yasaların, hiçbir zaman zikri ya da herhangi bir Sufi törenini açıkça yasaklamadığı gözlenmektedir; yalnızca siyasal etkisi olabilecek tarikat ağlarının sosyal boyutu yasaklanmıştır. Bu yasa hiçbir zaman kaldırılmadı ya da değiştirilmedi; öte yandan, son dönemde bu yasaya mahkemelerce gönderme de yapılmadı. Cumhuriyet Savcısı ve diğer yetkililer, başta parti oluşumları olmak üzere yasa dışı İslamcı faaliyet olarak adlandırdıkları hareketlere karşı yasal işlemler başlattıklarında, anayasadaki "din ve ırk düşmanlığı" ile ilgili düzenlemeye başvurmaktadır.

Belirtildiği gibi, çeşitli tarikatların devletle olan ilişkileri büyük farklılık gösterir. Nurcular, Bektaşiler ya da Rufailer gibi Sufi grupları, sosyal ve kültürel bağlamda marjinal sayılıyordu; büyük oranda hâlâ öyle sayılmaktadır. Oysa Nakşibendiler ve Halvetiler Cumhuriyet'in kuruluşundan sonraki dönemde bile, kendilerini yeni bir Sufi söylemle ifade etseler de, siyasal nüfuzlarını koruduular. Tarikat üyeleri iç ve dış faaliyetler arasında büyük bir ustalıkla ve ince bir anlayışla manevra yapıyordu. Otoriter seküler kesimlerin çabalarına karşın, tarikat üyeleri yalnızca parti siyasetinde bir pay sahibi olmakla kalmamıştı; ayrıca kamu idaresinin, eğitim sisteminin, hatta silahlı kuvvetlerin bir parçası olmayı sürdürmüşlerdi.

Kadınların söylediklerine bakılırsa Gönenli Mehmet Efendi hiçbir zaman herhangi bir tarikatın dervişi olmamıştı; kendisini 20. yüzyılın başında İstanbul'da faal olan ve yerel ölçekte iyi bilinen başka vaizlerin müridi olarak tanımlıyordu. Bana kadınlar tarafından sık sık anlatılan, hocalarının ve kendilerinin herhangi bir tarikata bağlı olmadıklarıydı. Görünüşe göre, Gönenli hiçbir grupla resmi bir ilişki kurmadan bağımsız bir hoca olma misyonunu sürdürmüştü. Kadınların hocanın hayatıyla ilgili anlatımla-

rı Halveti Cerrahi tarikatıyla ilişkili olan kişiler tarafından büyük oranda doğrulandı.[14] Bu tarikatın üyeleri Gönenli Mehmet Efendi'nin adını hiçbir zaman laf arasında zikretmiyordu, ayrıca şeyhin de vaazlarında bunu yaptığını hiç duymadım.[15] Ancak sorulduğunda hem gençler, hem de yaşlılar onu tanıdıklarını belirtiyorlardı. Vakıftaki kadınlar gibi onlar da Gönenli Mehmet Efendi'nin bağımsızlığını vurguluyorlardı. Cerrahilerin arasında da "ahi"liği, yani cömertliğiyle ve her zaman yardım işleriyle meşgul olmasıyla hatırlanıyordu. Özellikle Fatih'te yaşayan öğrencilere yaptığı yardımlara birkaç kere değinilmişti. Bu yardımların, yüksek öğrenimlerini sürdürmek için tek başlarına İstanbul'a gelen ve metropolün kötü etkisinden korunması gereken erkek öğrencileri hedef aldığı açıktır. Cerrahilerin hikâyelerine bakılırsa, bunlar mutlak basmakalıp övgüler değildi, gerçek başarılara işaret ediyordu.

Gönenli Mehmet Efendi vaazlarında özellikle kadınlara hitap eden biri olarak bilinirdi. Gezileri için belli bir program izlediğinden kadınlar onu hangi günde nerede bulabileceklerini bilirlerdi. Kadınlara vaaz vermek onun için geçici bir heves değildi, uzun uzun süredir kendini buna adamıştı. Dolayısıyla, bugün onun adına yapılan faaliyetlerin uzun bir geçmişi vardır. Bunlar, önceleri hocanın idaresinde, ölümünden sonra da müridlerinden birinin yönetiminde kırk yıldır kesintisiz olarak çarşamba sabahları Hacı Hasan Camisi'nde yapılan kadın buluşmalarını kapsar; ancak ilgili yerlerin sayısı günümüzde çok daha azdır.

Bana söylenenlere göre, 1982'de emekli olduktan sonra, hoca şehrin her yerindeki kadınlara ulaşmak istemişti; sohbetlerinin derlendiği kitapta birçok mekândan söz edilir. Yine de, İstanbul'un tarihi kesimlerinde ve Fatih çevresinde belli bir yoğunlaşma söz konusuydu. Hayatıyla ilgili efsanelerin çoğu, bazı kadınların onun toplantılarına az çok düzenli olarak katılabildikleri dönem olan 1982'den sonraki döneme dayanmaktadır. "Gezici hoca" olarak geçirdiği hayatının bu son yıllarında, Gönenli Mehmet Efendi bağımsız vaiz görüntüsünü sağlamlaştırmıştı.

Vakfın rakiplerine göre, bağımsız bir vaiz olmasından dolayı hocanın mürşidliği sorgulanmalıydı. Fatih gibi her şeye çok dikkat edilen bir bölgede onun iyi bir hoca olduğunu iddia etmek başka bir şeydir; batıni öğ-

retilerin kaynağı olduğunu söylemek ise bambaşkadır. Gruptaki daha iyi öğrenim görmüş kadınlar, faaliyetlerini mahallede tanıtırken bunun farkındaydı; ancak onu 'hocamız' olarak savunmaya her zaman hazırdılar. Hocanın konumu vakıf ve çeşitli radikal İslamcı gruplar arasındaki kararsızlığı vurguladığı gibi vakıf ile kurumsallaşmış tarikatlar -özellikle Nakşibendiler- arasındaki ilişkiye de dikkat çekmektedir. Burada ima edilen kutuplaşma, iddiaların geliştirildiği iki kutbu ayırt etmek için kullanılmaktadır. Fatih semtindeki mahalli hayat bu iki grubun hâkimiyetindeydi ve vakıf gibi küçük gayri resmi grupların değerlendirilmesi söz konusu olduğunda, yetki ve meşruiyet hayati önem taşıyordu. Kadınların eylemciliğine karşı hem teolojik hem de sosyal savlar kullanılabilirdi; ancak eleştiriler abartılmamalıdır; çünkü itirazlar teolojik tartışmaların bir parçası olarak herkesin ortasında dile getirilmiyordu. Kadın grupları mahallede ev ortamı ya da en azından yarı kamusal mekân olarak algılanan alanın sınırları içinde (ya da tam sınırında) çalıştıklarından, açık eleştiriye maruz kalmıyorlardı. Bu tür gruplar kolay hedef değildir; özellikle "edepli" davranış tarzının her kuralına tam anlamıyla bağlı kalıyorlarsa.

### Hocanın Hatırasına Güvenmek

Vakıfta hocanın hayatıyla ilgili anlatılanları, kadınların anlatımlarına ve algılayışlarına dayanarak dikkate almanın zamanıdır.[16] Başka bir deyişle bu bölüm, *wie es eigentlich gewesen* [aslında nasıl olduğunu] gösterme iddiası olmadan, bugün hocanın adını taşıyan vakfın faaliyetleri perspektifinden Gönenli Mehmet Efendi'nin hayatını konu almaktadır. Zaten bu konuda anlatılara önem verilmesi zorunluluktan doğmuştur. Hocanın hayatıyla ilgili daha doyurucu nitelikteki bilgileri, eğer ilgili arşivler ulaşılabilir durumdaysa, Türkiye'deki resmi belgelerden gün ışığına çıkarmak kendi başına uzun vadeli bir proje olacaktır.[17] Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Gönenli hakkındaki kayıtları muhtemelen her zaman yabancılara kapalı kalacaktır. Diğer yandan, bu çalışmanın özünü vakıfla ilişkisi olan çağdaş kadınların fikirleri ve hayatları oluşturmaktadır. Bu doğrultuda, hocayla ilgili anıların ve onun hayat hikâyesinin, yaşadığı dönemde tasavvur edilmesi zor olan birtakım dini projelerin parçası haline getirilme biçimi de gerçek hayat hikâyesi

kadar önemlidir.

Aşağıda hocanın hayatı hakkında verilen anahatlar, saha çalışması sırasında edindiğim sözlü bilgilerden oluşmuştur: Hocanın onuruna menkıbeler anlatılır ve ilahiler söylenirdi; bunlardan bazıları Gönenli Mehmet Efendi Vakfı'nın bastırdığı kitap ve broşürlerde yer alıyordu. Bunlara ek olarak Mustafa Özdamar'ın yazdığı 1995'te basılan hayat hikâyesinden de söz edilmelidir. Bu, yayıncı tarafından "belgesel biyografi" olarak tanımlanan ve 200 sayfayı geçen popüler bir anlatıdır.[18] Kitap, dramatik diyalogları olan ve yeniden anlatılan menkıbelerin ışığında oluşturulan kısa bölümlerden meydana gelmektedir. İçerik temelde kadınlar arasında anlatılan aynı tür menkıbelerden oluşmaktadır; ancak Özdamar'ın kitabıyla ilgili bir konu ortaya atıldığında bazı kadınlar bu yeniden anlatılan hikâyeler ile vakfın yayınladığı sohbetler arasındaki farkı ısrarla vurgulamaktadır. Açıktır ki, kadınlar kendi kitaplarının daha gerçekçi olduğunu ve daha büyük bir dikkatle hazırlandığını düşünüyorlardı. Ulaşabildiğim (ve vakfın kütüphanesinde okuduğum) başka bir kaynak da, Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı Diyanet Vakfı tarafından yayınlanan *İslam Ansiklopedisi*'nde, Recep Akakuş'un yazdığı Gönenli Mehmet Efendi ile ilgili biyografik makaledir (1996).[19] Bu kısa biyografi sözlü bilgileri doğrulamaktadır. Bir süre için Gönenli Mehmet Efendi'nin kısa hikâyesine, Internet aracılığıyla ünlü Müslüman hocaları tanıtan bir dizinin parçası olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın web sitesinden ulaşılabiliyordu.[20] Bu iki metin Gönenli'nin dini kurumlar tarafından unutulmadığını ya da inkâr edilmediğini göstermektedir. Tersine, Gönenli peşinden gitmeye değer bir örnek olarak yüceltilmiştir. Kadınların onun adına kurduğu vakıf, anısına oluşturulan başka örgütler gibi, metinlerde zikredilmemekte, vakıf tarafından yayınlanan vaaz derlemesine gönderme yapılmamaktadır.[21]

Buradaki soru, yukarıda sözü edilen erkek yazarların vakıf grubunu ve onun girişimlerini, faaliyette bulunanların kadın olmaları dolayısıyla mı yoksa çeşitli gruplar arasındaki rekabetin sonucu olarak mı görmezden geldikleridir. Ancak, biyografi yazarlarının mahalli ölçekteki çatışmaların içinde olabileceklerini düşünmek zordur; bu yazarların Fatih'teki kitapçılardan çok Internet gibi daha geniş kitlelere ulaşan alanlarla ilgilenmiş olmaları

daha olasıdır. Bilgisizlikleri belki de kadınların Gönenli Mehmet Efendi adına işgal ettikleri alanın ve elde ettikleri başarının sözsüz bir eleştirisi anlamına gelmektedir.

En azından hocanın hayatının son on yılında, onu izleyen, çeşitli camilerdeki sohbetlerine katılan ve şu anda oldukça yaşlı olan bazı kadınlar vaazları sırasında sistematik olarak not tutmuşlardı. Basılmış olan sohbet derlemesinin önsözünde notların çoğunun 1980-1988 arasında derlendiği yazmaktadır. Redaksiyon süreci üzerine, sözlü bir malzemeyi basılı hale getirmekten doğabilecek risklerin farkında olunduğunu gösteren tartışmalar mevcuttur. Dahası, üniversitelerde öğretilen kaynak eleştirisinin etkileri önsözde ayırt edilebilir. Yazımla ilgili sorunlar, kullanılan sözcüklerle ilgili eksiklikler ve elyazımı notların deşifre edilmesindeki zorluklar bu tartışmada ön plana çıkarılmaktadır. Vaazları toplayan, düzenleyen ve düzelten kadınlardan titizlikle söz edilmektedir. Önsözün verdiği izlenime göre, bu yayın bir yere kadar vakıftaki gençlerin ve yaşlıların ortak çabasının bir ürünüdür. Yine de, asıl zaman alan hazırlıklarla uğraşan ve projeyi yönetip basılı bir kitaba dönüştüren kişinin bu eserin editörü olduğu herkesçe bilinmekteydi.

Çoğunlukla notları tutan ve ses kayıtlarını alan kadınların çok azı vakıfta hala faal olan ya da grupla bağlantısı olan kişilerdi. Hocayı izleyen kadınların çoğu onunla aynı yaştaydı; dolayısıyla yayının basıldığı dönemde yaşlı ve bazen halsizdiler. Bundan dolayı vakıf toplantılarına katılamıyorlardı. 1980'lerde hocanın konuşmalarını kaydetme sorumluluğunu üstlenen kadınların ikisine sohbet derlemesinin önsözünde özellikle ayrı bir yer verilmektedir; her ikisi de her çeşit programda faal olarak görev alıyordu. Bu kadınların isimleri hem verili kaynak hem de tartışılmaz bir edebin ispatı olarak işlev görüyordu.

Defterlerin bir bölümü vakıfta hocaya duyulan saygıyı gösterecek biçimde korunuyordu. Yayınlanmayan kısımları bazen zikir buluşmaları sırasında okunuyordu; ancak bu hiçbir zaman daha kamusal toplantılarda yapılmıyordu. Bu tür toplantılarda kadınlar, yalnızca basılı olan kitaptan okuyorlardı. Böyle bir tedbir almanın iki nedeni vardı: Kadınlar notlara çok büyük değer veriyorlardı ve onların gereksiz yere elden ele dolaştırıldığını

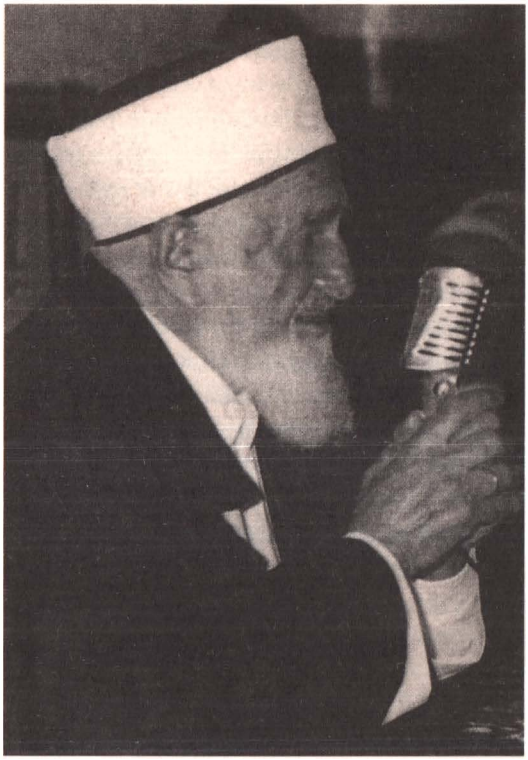
görmek istemiyorlardı; ikincisi, hocanın eşyalarına bunca saygı gösterilmesi bir risk oluşturuyordu. Ayrıca hocanın görüntüsü, vakfın yıldönümlerinin kutlamaları sırasında tekrar tekrar kısa sürelerle videoda gösteriliyordu. Bana söylenenlere göre bu kayıt 1989'da Fatih Camisi'nde yapılmıştı ve hoca bazı genç adamları hafız tayin ederken görüntülenmişti. Bu çekimden çıkarılan bir kare, sohbet derlemesinde renkli olarak basılmıştır. Hoca burada siyah bir cübbe[22] giyiyordu; başında tepesi kırmızı bir sarık vardı.

Bir kaç kadının hocanın gezici vaizliği hakkında kişisel anıları vardı. Daha genç olanlardan bazıları on yaşlarındayken onu camilerde gördüklerini hatırlıyorlardı. Hoca hayattayken defter ve ses kaydı tutan yaşça büyük kadınların dördü ya da beşi daha tutarlı izleyicilerdi. Bu kaynaklar sayesinde genç kadınlardan biri malzemeyi yayına hazırlayabilmişti (bu, genç kadının, hocayla ilgili yoğun anıları olanların arasında olan annesinin yardımıyla mümkün olabilmişti). İkinci cilt bu saha çalışması sırasında hazırlanma sürecindeydi. Hocayla ilgili sözlü gelenekler, kadınlar onun hayatı ve faaliyetleri ile ilgili hikâyeler aktardıkça, kurallı menkıbeler şeklinde düzenlenmekteydi. Sözlü anlatılar da, sohbetlerin basılı derlemesindeki okumalara dayanan ve grubun neredeyse her tür buluşmasında yapılan yorumların ayrılmaz bir parçasıydı.

### Modern Bir Hocanın Hayatı

Hocanın kişisel hayatı hakkında çok az şey bilinmektedir. Gönenli Mehmet Efendi 1901'de Gönen'de, Kırım kökenli bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Müstakbel hoca, tarikat aristokrasisi ya da ulema ailesinde doğmadığından, görece gösterişsiz bir çevrede büyümüştür. Orta öğretimini doğduğu kasabada tamamladıktan sonra Gönenli Mehmet Efendi İstanbul'a tanınmış medreselerde resmi bir din eğitimi almak üzere geldi. Hocayla ilgili anlatılan efsanevi hikâyelerde 1920'lerde Serezli Ahmet Şükrü Efendi'nin ona çok önemli dersler verdiği vurgulanmaktaydı.

1925'te Gönenli Mehmet Efendi, imam icazeti aldı; bu ona cumaları vaaz vermek için resmi bir yetki veriyordu. Hafız (Kuran'ı ezbere okuyabilen kişi) ve tashih-i huruf (Kuran metinlerinin tashihini yapabilme yetkisi alan kişi) olarak tayin edildikten sonra, üstat hafız anlamına gelen kurra ola-



**Resim 3.** Gönenli Mehmet Efendi

Yandaşları tarafından Gönenli Mehmet Efendi olarak bilinen Mehmet Öğütçü (1903-1991) İstanbul'da ünlü bir imam ve vaizdi. Birkaç itibarlı göreve getirildi, bunların arasında 1954'ten 1982'deki emekliliğine kadar Sultan Ahmet Camisi'nde imamlık da vardı. Mehmet Öğütçü meslek yaşamı süresince sosyal yardım işleriyle meşgul oldu (özellikle bir zamanlar kendisinin de yaptığı gibi büyük şehre yeni gelen öğrencilerle ilgilenmişti). Kendisini adadığı işlerden biri de kadınlara hitap etmekti. Bu onun son yıllarında, değişmez bir haftalık çizelgeye göre her gün İstanbul'un çeşitli camilerini gezerek yaptığı bir görevdi. Emekliliğinden sonra kadın cemaatine verdiği dersler ve öğretici sohbetleri daha da kalabalık bir kitle tarafında izlendi. Bugün birkaç grup ve hoca Gönenli'ye gönderme yapmaktadır. Bunlardan bazıları rakiptir, bazıları ise işbirliği yapar. Gönenli Mehmet Efendi, hafız olduğunu gösteren sarık giymiştir. Kendisi aynı zamanda Reîsü'l-Kurra idi. Müridlerine göre Gönenli, Kuran'daki ayetleri tek bir bölüm altında toplama (cevamiü'l-kelim) yeteneği kabul edilmiş bir kişiydi. Hocanın yardım çabaları ve kişiliği grubun yayınlarında kendisini tanıtması açısından önemliydi.

rak tanındı. Bu unvanlar Gönenli'nin devlet tarafından tanındığını ve tüm hayatını tam zamanlı bir din öğretmeni olarak geçirdiğini göstermektedir. Vakıftaki kadınlar, onun "hakiki hoca" olduğuna dair bana güvence verdiler.

Dini kıyafetlere karşı çıkarılan yasaklar dolayısıyla kariyerinin başında Gönenli Mehmet Efendi kendi konumuna uygun geleneksel sembolleri kamuya açık alanlarda kullanamadı (örneğin imamların giydiği cübbe ve sarığı). Bunun yerine, vaaz vermek için İstanbul'un sokaklarında Batılı tarzda bir takım elbise giyerek ve modern bir baston taşıyarak dolaşıyordu. Daha genç olan kadınlar bunu oldukça eğlenerek aktarıyorlardı; çoğu hocalarını sadece 1980'lerde çekilmiş fotoğraflarından tanıyorlardı, ki o dönemde hoca ilim mensuplarının arasında onurlu bir kişiydi ve modernleşmeyi değil, Osmanlı dönemini hatırlatan bir adamdı. Takım elbise giyen bir imamı hayallerinde canlandırmak gençler için pek mümkün değildi. Onlar için 1920'ler ve 1930'lar elbette ki tarihin uzak dönemleriydi; Kemalist reform programının en otoriter aşaması sırasında dindar bireylerin ve grupların yaşam koşullarını hayal etmek, tarih kitaplarını daha az okuyanlar için muhtemelen zor olmaktaydı. Ancak, burada dini geçmişi olan ailelere mensup bazı kişilerin büyükbabaları ve büyükannelerinin kuşağından mahkemeye çıkarılan ve bazen hapse mahkûm edilen akrabalarıyla ilgili hatıraları vardı. Halveti Cerrahi tarikatıyla ilişkide olan bir kişiden edindiğim bilgiye göre Gönenli Mehmet Efendi evinde Nurcu yayınlar bulundurmaktan dolayı mahkemeye çıkarılmıştı ve böylece otoritelerin ilgisini çekmişti. 1930'larda birkaç kez göz altına alındı ve sözlü anlatılara göre hoca İstiklal Mahkemeleri döneminde mahkemeye çıkarılmıştı.[23] Bu, vakıftaki kadınların konuşmaktan kaçındıkları bir konuydu. 1930 ve 1940'larda baskı görmek, grubun nezdinde onurlu bir tema olarak düşünülmüyordu; oysa Nurcu çevrelerin kendilerini tanımlarken yararlandıkları efsanelerde, baskıyla ilgili hikâyeler önemli bir yer tutmaktadır.

Nurcuların efsaneleri ayrıca, Gönenli'nin Nurcu öğrencilerle 1940'ların ilk yıllarında kötü şöhretli Denizli hapishanesinde buluştuğunu aktarmaktadır. Halveti Cerrahi anlatımlarında olduğu gibi, bu efsanelerde de Gönenli'den büyük bir takdirle bahsedilmektedir. Onun, ağır ceza suçlularına namaz kılmayı ve Kuran okumayı öğretmeyi görev bildiği anlatılmaktaydı.

1923'te saltanatın ve bir yıl sonra da halifeliğin kaldırılması iktidarın tamamen yeniden yapılandırılmasını gerektiriyordu. İmparatorluktan cumhuriyete geçiş, aynı zamanda karar verme sürecinde hem yasal hem de doğal bir yetkiye sahip dini kurumlarının var olduğu bir toplum modelinden, Müslüman örgütlerin ve kamusal faaliyetlerin devletin denetimi altına alındığı temsili parlamentarizme doğru bir dönüşümdü. Dolayısıyla Gönenli Mehmet Efendi yeni kurulan (1924) Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan yetki alan ilk kişilerden biriydi. O dönemde insanları açıkça dua toplantılarına davet etmek belli bir oranda risk taşıyordu.

Aynı şekilde, Müslüman orta sınıfından olan ailelerde mahkemeye çıkarılan akrabalarla ilgili (ulema, şeyhler ve hocalar) aktarılan hatıralar vardı. Refah Partisi'nin kapatılmasından ve dönemin İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın İslamcı propaganda yapmakla suçlanmasından sonra, geçmişle ilgili hikâyeler tekrar su yüzüne çıktı. Bu olaylar, birçok İslamcının gözünde devletin ve kurumlarının masum dindar insanların düşmanı olduğu şeklindeki görüntünün oluşmasına yol açtı.

Gönenli Mehmet Efendi'nin polisle ve yetkililerle temaslarından bahsetmekten kaçınılmasının nedeni, baskı temasını dile getirmekle ilgili isteksizlikten kaynaklanmıyordu; bunun nedeni hapse girmenin ve kanunlarla çatışmanın "ayıp" görülmesiydi. Bugün tamamen yanlış yorumlara yol açabilirdi; suç hocanın ve onun anısını koruyan kadınların üzerine atılabilirdi.

Efsanelerde göründüğü şekliyle hocanın bağımsızlığı ve onun dini örgütlerle hiçbir zaman ittifak kurmamış olması, laikliğin 1923-1950 yılları arasında pratik bir siyaset olarak ne şekilde uygulandığının çarpıcı bir örneğidir.

1920'lerin ortalarından itibaren örgütlenme biçimleri dikkate alınırsa, resmileşmiş Müslüman faaliyetleri iki ana gruba ayrılabilir: Biçimsel olarak devletin denetlediği dini faaliyetler için, bir bakanlık olarak değil de başbakanlığın doğrudan denetimi altında faaliyetlerini sürdüren Diyanet İşleri Başkanlığı vardı. Bu kurum denetimlerini mahalli daireler aracılığıyla ve imamlar tayin ederek gerçekleştiriyordu. Bu dönemde üniversitelerde resmi bir din eğitimi verilmiyordu (ilk ilahiyat fakültesi 1950'lerde açıldı). Dolayısıyla, İslami eğitim almak isteyen kişiler yurtdışına gidiyordu. Bu

durum Türkiye'deki faal Müslümanların uzun vadede belli bir oranda Araplaşması anlamına gelmesinin yanı sıra, Kemalistler tarafından yorumlanan şekliyle modernleşmeye karşı oluşan tepkilerin, "selef" ve "vahhabi" gruplarda olduğu gibi belli bir İslamcı etki altında şekillenmelerine neden olmuştur. Bu şartlar hocanın hayatındaki düşünce ortamını belirlemekle kalmaz; ayrıca, kızları vakıfta faal olarak çalışan eğitimli Müslüman ailelerin çevrelerini de tanımlamaktadır.

Paralel bir yapılanma biçimi olarak Sufi tarikatlar, yer altı faaliyetlerini ve bunun yanı sıra dini ilişkilere ve profesyonel bağlantılara dayalı ağlar oluşturmayı sürdürdüler. Yasaklar ve düzenlemeler Nakşibendi, Halveti, Kadiri ve benzeri tarikatları muhtemelen daha da güçlendirdi. Bazı durumlarda, ezanın Türkçe okunduğu ve devlet yetkililerinin Kuran'ın Arapça metnini Türkçe meallerle değiştirmeye çalıştığı dönemde, kamusal ve resmi diyanet faaliyetlerine muhalif olan bir karşı yapılanma meydana getiriyorlardı. Hem kentsel hem de kırsal kesimlerde çok sayıda alt kolları olan bu tarikatlar, Sufi öğretilerini devam ettirmek ve direniş biçimleri oluşturmak için yeterince genişlemişlerdi. Dervişler ve sempatizanları, görünür bir şekilde örgütlenmişlerdi. Daha sert baskıların olduğu dönemlerde küçük gruplar daha kolay yenik düşüyordu; bu gruplar az sayıda lidere bağlı olup bürokratlar nezdinde daha az bağlantılara sahiptiler. Elbette, tarikatlar arasında kesin farklılıklar vardı ve bu yönden hocanın çalışmaları ılımlı, ancak inatçı bir karşı çıkış anlamına geliyordu. O kuşaklar boyunca Türk mirasına dönüşü savunmuştu.

Dini eylemciliğin iki ana forumu, yani Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kontrol ettiği camiler ve büyük nüfuzlu tarikatların dışında, ayrıca -hem devlet otoriteleri hem de tarikatlar tarafından küçümsenen- Nurcu hareketi vardı. Bu küçümsemeye rağmen, 19. yüzyılın sonlarından beri bu grubun ve liderinin popüler İslam üzerinde derin bir etkisi vardı; hâlâ en çok yandaş çeken hareketlerden biridir. Türkiye'nin Nakşibendi ağırlıklı doğu bölgesinde doğan kurucusu Said Nursi (1873-1960) de Gönenli Mehmet Efendi gibi İstanbul'a gelmişti. Hem Nursi hem de öğrencileri İstiklal Mahkemeleri döneminde ve sonrasında defalarca hapse atılmışlardı.

Üyelerine toplumun tüm kademelerinde rastlanabilen Nakşibendi tarikatının ana kollarına kıyasla Nurcular toplum dışına itilmiş olarak kaldılar. Nakşibendi tarikatı sofistike bir görüntüyü korumayı başardı; oysa Nurcular kırsal ve popüler geçmişlerini övmeye daha yatkın görünüyorlardı. Ancak, günümüzde her ikisi de Gönenli'yi övgüye değer bir adam olarak anmaktadır.

"Nasıl oluyor da bazı dini gruplar devlet düşmanı olarak ilan edilirken diğerleri müttefik olarak değer kazanmaktadır?" Bu soru, Türk milliyetçiliği ile dini bir alternatif olarak Nurcu hareketinin ilişkisini incelediği çalışmasında Camilla Nereid tarafından sorulmaktadır (1997: 2). Nurcular 1950'ler ve 1960'larda dini gericiliğin başlıca simgesi olarak baskının hedefi haline geldikleri kamusal tartışmaların odak noktasını oluşturuyordu. Nakşibendiler ve Nurcular 1920'lerde ve 1930'larda, yeni kurulmuş Türkiye Cumhuriyeti'nin taleplerine farklı tepkiler gösterdiler. Gönenli Mehmet Efendi bu iki kutbun arasındaki üçüncü bir yolu temsil etmektedir. Eğitimli bir kişi olarak, yukarıda sözü geçen Nakşibendilerle temaslarını sürdürdü, ancak etrafında toplanan ve sayıları çoğalan yandaşlarının Nurcularla daha fazla ortak yanı vardı. Gönenli grupları özgürlüklerini resmi bir şeyhleri olmadan sürdürüyorlardı ve bağımsız olmalarından dolayı sosyal çıkarlar elde ediyorlardı. Daha geç dönemdeki yandaşlarına bakılırsa, Gönenli'nin her iki taraftan da mürid kazandığı görülmektedir.

Elit kesimden gelen baskılara rağmen –ya da belki onlardan dolayı– Nurcu hareketi hem kentsel hem de kırsal kesimde yayıldı ve daha sonra yurt dışında yaşayan Türk işçiler arasında da rağbet kazandı. Nurculardan ayrılan ve karizmatik bir lider olan Muhammed Fethullah Gülen etrafında örgütlenen bir hareket, günümüz siyasetinde İslamcı partiye dini bir rakip oluşturmaktadır (Yavuz 1999b; Özdalga 2000).

Gönenli Mehmet Efendi'nin hem hayatının hem de kariyerinin Türkiye Cumhuriyeti'nin gelişmesine paralellik göstermesine ilgi duymam ve soruların vakıftaki kadınlar tarafından isteksizlik ya da memnuniyetsizlikle karşılandı. Onların bu tepkileri büyük olasılıkla hocalarını hiçbir sosyopolitik bağlama oturtmak istemediklerini yansıtmaktadır. Kadınların ideolojik sorunları ya da devlet siyasetini tartışmak istememeleri, ken-

dilerini "yardımcılar" olarak sunmaları, kendilerini ve hocayı her zaman "politikasız" olarak nitelemeleriyle uyum içindedir. Gönenli Mehmet Efendi Birinci Dünya Savaşı'nı izleyen kaotik dönemde İstanbul'a gelmişti; yeni cumhuriyetteki öğrencilere ulaşabilmek için belirli bir üslup, mekân ve terminolojiyi tercih ederek eğitim vermeye başladı; kendini bundan sorumlu hissediyordu. Eğer vakıftaki kadınlar Kemalizmin torunlarıysa, hoca da modernizmin oğluydu.

1927'de Gönenli Mehmet Efendi, imam-hatip okulundan mezun oldu ve 1930'da İstanbul'daki Merkez Camisi'nde göreve başladı. Üç yıllık askerlikten sonra İstanbul'daki görevlerine kaldığı yerden devam etti ve yıllar boyunca şehrin çeşitli yerlerindeki camilerde hizmet etti. Bunlar, Hacı Bayram-ı Kaftani Camisi, Dülgerzade Camisi, Üçbaç Camisi, Hacı Hasan Camisi ve 1954-1982 arasında en uzun hizmet dönemini geçirdiği Sultan Ahmet Camisi'dir.

Şehirde önemli camilerde göreve atanan Gönenli Mehmet Efendi, Nurculardan farklı olarak, Diyanet tarafından kabul görüyordu. Sultan Ahmet'teki uzun hizmeti, Gönenli Mehmet Efendi'nin ilke olarak dışlanan bir kişi olmadığının, devletin güvenilir bir görevlisi sayıldığının kanıtı gibi algılanmalıdır. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın düzenlediği ve denetlediği faaliyetlerle karşılaştırıldığında göze çarpmasının nedeni yoğun dini hizmet tutkusudur. Programlı bir laikleştirmenin gerçekleştirildiği dönemde, çağdaşlarına dine dönmeleri için mesaj veriyordu. Hoca, İstanbul'daki camiler, büyük külliyeler ve mahalle mescitleri arasında kelimenin tam anlamıyla mekik dokuyarak vaaz veriyordu. Vakıftaki kadınların söylediklerine bakılırsa, ona göre tarikat kavramı örgütlenmeye değil, ruhani yönteme işaret ediyordu. Kadınların hocayla ve vaazlarıyla olan ilişkilerini tarif etmek için kullandıkları terminoloji, Gönenli Mehmet Efendi'nin öğretilerindeki Sufi öğelere dayanıyordu.

Sohbet kitabında ve dua kitaplarında alıntılanan korunmuş metinlere göre, hoca kadınlara "öğrenciler" diye hitap ediyordu. Mürid ya da öğrenci anlamına gelen geleneksel tasavvuf terimi "talip" de, özellikle basılı metinlerde vakıfta faal olarak çalışanlara gönderme yaparken kullanılmıştır. Talip, eski dönemin tadını barındırmaktadır; son dönemde Afganistan'daki

gelişmeler de sözcüğe başka bağlamların eklenmesine neden olmuştur. Ancak bu sözcük Sufi çevrelerde yaygın bir isimdir. "Öğrenciler" kelimesi her tür öğrenci için kullanılabilir. Her kadının "yol" boyunca gösterdiği çabanın hoca tarafından ne denli ciddiye alındığını gösteren böyle bir hitap tarzı, az eğitim almış ya da hiç almamış kadınlar için çok onur vericiydi. Hoca-öğrenci ikilisi Sufi eğitimindeki (yol) temel mecazı oluşturmaktadır ve hiç kimse bir öğretmeni olmadan Sufi olduğunu iddia edemez.

Başka yerde de defalarca vurgulandığı gibi kadınlar kendilerini eğitimli olarak sunmuyorlar, çevrelerindeki insanların ruhsal ve fiziksel ihtiyaçlarına hizmet eden kişiler olarak tanıtıyorlardı. Eğitim ve bilgi, Sufi eğilimli diğer gruplarda bir statü göstergesi olarak daha çok vurgulanıyordu. Gönenli Mehmet Efendi grubunda ise hizmet eden kişi ideali daha ön plandaydı. Yardım faaliyetleri bir üstattan öğrenilmesi gereken faaliyetler olarak değerlendiriliyordu, çünkü hayır işi kavramı üzerinde düşünebilmek için hocanın yardımı gerekiyordu. Sohbet derlemesindeki önsözde tarif edildiği biçimiyle hocanın temel amacı "insanlığa hizmet anlayışı"ydı.

Hocanın mesajı ve faaliyetleri, sözü edildiğinde, "hizmet", "hayırlı işler" ve "irşad" gibi terimlerle nitelendiriliyordu. İlk terim olan "hizmet" hocanın hayatı boyunca yaptığı işlerin sosyal yönlerine, ikinci terim manevi ve üçüncüsü teolojik yönlerine işaret ediyordu. Bütün bu terimler, özellikle de sonuncusu önemli tasavvuf kavramlarıdır. Sözlü vaazları, sohbetleri ve dua öğretilerinin derlemeleri Gönenli Mehmet Efendi'nin "irşad"ı sayılmaktaydı. İrşadının içeriği ve biçimi dini ifade geleneğine uygundur. Bu durumda dikkat çekici olan, kadın müridlerinin bu irşadı toplama, yayına hazırlama ve basma için harcadıkları çabadır.

Anahtar terim, "ilmi karşılamak"tı. Sufi geleneklere göre içgörü rehberlik (irşad) olmadan kazanılamazdı, bu da tedrici bir gelişmeydi. "Hicâb" kelimesi, geleneksel Sufi dilinde insanların nihai gerçeği görmelerini engelleyen ince örtü anlamındadır ve bu örtü yalnızca gerçek bir mürşidin danışmanlığında kaldırılabilirdi. Sorulduğunda, önde gelen kadınlar "tasavvuf ilmi"nin kitaplardan çok, kavrama ve hislerle elde edilebileceğini tekrar tekrar vurgulamışlardı. Gönenli'ye atfedilen bir deyişe göre, "Tasavvuf hal ilmidir, kal ilmi değildir."

1983'ten sonra Türkiye'deki genel siyasal ve kültürel gelişmeler sırasında muhtemelen hocanın faaliyet tarzı da değişmişti. 1982-1991 arasında, Gönenli Mehmet Efendi gezici hoca konumunu sağlamlaştırdı. Hayatının son kısmındaki bu dönemde, bu kitabın ilk bölümünde de değinildiği gibi, çeşitli Müslüman gruplar artık görünür olmuşlardı. Gönenli Mehmet Efendi mesajını iletmekte şimdi daha özgürdü; emekli bir imam olarak bütün vaktini kendi eğitim projesine adadı. Yaşarken de etrafında bazı, resmi olmayan kadın grupları yer almıştı.

Gönenli Mehmet Efendi 2 Ocak 1991'de vefat etti. Fatih Camisi'nde yapılan ve büyük bir kalabalığın katıldığı cenaze namazından sonra Edirnekapı Mezarlığı'nda toprağa verildi. Mezarı vakfa yürüme mesafesindedir. Hocanın mezarına geleneksel anlamda bir türbe olarak yaklaşılmadığı defalarca vurgulanmıştı; diğer mezarlar gibi sıradan bir mezardı.[24] Yine de, vakfın basılı kaynaklarında mezarından "kabr-i şerif" diye bahsedilmektedir. Kadınlar (özellikle de bazı yaşlı kadınlar) mezarını düzenli olarak ziyaret ediyorlardı. Burası kutsal bir yer olarak addedilmiyordu ve ziyaretler örgütlü bir saygı gösterme ibadeti olarak tanımlanamazdı. Hocanın hatırasını yâd etmek için daha çok vakfın toplantı odası kullanılıyordu.

Bu konunun pratik bir yönü de vardı. Büyük şehirlerde mezarlıklar genellikle merkezden uzaktır, ziyaret edilmeleri zordur. Bu modern ebedi dinlenme yerleri, bir mahalledeki, küçük bir kasaba yada köydeki evliya ve hocaların türbeleriyle, ya da tarikat şeyhlerinin tekkelerine veya cami külliyelerine yakın kabirleriyle aynı rolü oynayamazlar. Julia Clancy-Smith, sömürge dönemindeki Fas hakkında şöyle yazar: " 'Tanrıya yakın' olanları onurlandırmak, hem ekonomik ve siyasal etkileri olan, hem de ruhsal, manevi ve duygusal içeriği olan kutsal mekân hiyerarşileri oluşturdu." Sonra devam eder: "Azizler, o toprakların ve tarihsel gerçekliğinin ifadesiydi; ama çoğunun başka yerlerden geldiklerine inanılırdı" (1994: 33). Hocanın mezarına yapılan ziyaretler grubun oluşturulduğu ilk dönemlerde vurgulanmıştı, ancak zamanla bu ziyaretlerin sayısı azaldı ve çoğunlukla daha yaşlı kadınlar gitmeye başladı. Nedeni sorulduğunda, kadınlar, mezarlarına giderek ölüleri ziyaret etmenin boş bir inanç olduğu savını öne sürdü. Bazı kadınların oraya gitme nedenleri ise hocanın onuru uğuruna mezarın derli toplu

tutulması gereğiydi. Kamusal alanda hocaya hiçbir zaman "veli" sıfatıyla hitap edilmemiş olması da muhtemelen aynı çekincelerden kaynaklanmaktaydı. Bu, onun bir Sufi hoca olarak statüsünün fazlaca abartılması anlamına gelecekti; ayrıca bu iddianın kimin tarafından ortaya atıldığı sorusunun da yöneltilmesine neden olacaktı. Merhum bir hocaya "veli" diye hitap etmek kasıtsız kullanıldığında muhtemelen bir kusur değildi; ancak bir dindar kadınlar grubu kendi dini üstatlarını kamusal bir söylemde ya da basılı kaynaklarda veli olarak nitelendirirse, konu başka bir boyuta taşınabilirdi.[25]

Mezarın statüsünü tartışmak, vakıftaki kadınları uygunsuz halk inanışları ile hurafelerin ya da batıl itikatın ne olduğunu tartışmaya itmişti. Kadınlar, Sarıyer'deki Telli Baba gibi türbelerin bahçelerindeki ağaçlara bez bağlayan bazı kişilerin (özellikle de kadınların) hâlâ var olduğunu şaşkınlık içinde anlatmaktaydı. Günümüzde böyle şeyler azalmıştır ve çoğunlukla anlatılarda ve kartpostallarda karşımıza çıkmaktadır. Bu azalma yalnızca batıl inanca karşı yürütülen laik mücadeleden kaynaklanmamaktadır, ayrıca böylesi bir ibadetin gerçek inananların ulaşmak için çaba harcamaları gereken özgün İslami yaşamla hiçbir ilgisi olmadığını savunan selef akımın da etkisi vardır.

Gönenli Mehmet Efendi evliydi, üç oğlundan ikisi hâlâ hayattadır. Hiçbiri babalarının vaiz görevini devralmamıştır. Bu durum Gönenli Mehmet Efendi etrafında oluşan gruplar için hiçbir sorun oluşturmuyordu. "Bereket" hocayla birlikte gelmiş ve gitmişti. Geleneksel anlamda, ne Gönenli Mehmet Efendi'den önceki, ne de ondan sonraki dönemde herhangi bir yetki "silsile"si[26] iddiası vardı. Hocanın dul eşi saha çalışması esnasında hâlâ hayattaydı, vakfın bulunduğu semtte yaşıyordu. Vakıftaki kadınlar bu dul kadınla düzenli ilişki içindeydi, ondan büyük bir saygıyla söz ediyorlardı. Ona "Osmanlı hanımı" diyorlar, böylelikle uygun ve gösterişsiz yaşam tarzını vurguluyorlardı. Faal bir ziyaretçi olmamasına rağmen hocanın dul eşi, vakfın hac turları vb faaliyetlerini ve başarılarını onaylayan bir ilgiyle izliyordu. Vakıf grubunda, bir şeyh eşinin herhangi bir tarikatta sahip olabileceği bir mevkiye sahip değildi. Vakıftaki kadınlar, küçük gruplar halinde Fatih Camisi yakınındaki evine yaptıkları az çok düzenli ziyaretlerle saygılarını gösteriyorlardı.

*Evrâd ve Tesbîhat*'ın önsözünde, hocanın başarılarının ölümünden sonra sona ermeyeceği yazılmıştır ("amel defteri ölümünden sonra kapanmaz"). Kadınlar bu metinde kendilerini "o'nun çok hayırlı işini devam ettiren" kişiler olarak tanımlıyorlardı. Onlar hocanın öğretilerinin "talebleri"ydi; aynı zamanda hocanın kendilerinden başka pek çok takipçisi olduğunu inkâr etmeseler de, hocadan miras kalan geleneklerin meşru koruyucularıydı. Aslında "binlerce evlat ve taleb" vardı; burada bugünkü biçimdeki "talebe" kelimesi kullanılmamıştı.

### Hoca, Mürşit ve Velilerin Dostu

Herhangi bir "silsile" iddiası olmayınca, otoriteler ve vakıf tarafından hocaya verilen isimler, Gönenli Mehmet Efendi'nin din hocası olarak konumunu ve yetkisini tartışırken önem taşımaktadır. Kemalist reformlar 1934'te getirilen Soyadı Kanunu ile soyadı kullanımını zorunlu kılsa da, Sufi çevrelerde önemli kişilere hâlâ Osmanlı tarzında hitap edilmesi olağandır: Bu da doğum yerini ya da aile kökenini belirtmek anlamına gelmektedir. Dolayısıyla biyografilerde Gönenli Mehmet Efendi'nin soyadı verilmemektedir. *İslam Ansiklopedisi*'nde ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın web sitesinde de ondan Gönenli Mehmet Efendi adıyla söz edilmektedir.

Sohbet derlemesinin önsözünde hocayla ilgili başka övgü sözcükleri de vardır. Burada hocaya, "öğütçü", "Hâtemül Evliya", "Reisül Kurra" denmektedir. Sufi gelenekte, dini öncülere ve üst düzey dervişlere onur ve saygı belirtisi olan çeşitli sıfatlar verilir. Bu sıfatların Sufi tarihyazıcılığında bir (anlatı) işlevi de vardır. Efsanelerde anlatıcı bir kişiye belli bir isim vererek onun tarikattaki konumu, görevleri ve geleceği hakkında birçok şey söylemiş olur. Ancak, dışarıdan itirazlara yol açmamak için vakıf içinde onursal unvanların kullanımı sınırlandırılmıştı.

Kadınlar arasındaki günlük konuşmalarda Gönenli Mehmet Efendi'den "hocamız" olarak söz ediliyordu ve başlangıçtan itibaren "hoca" en sık kullanılan sözcük olmuştu. Bu, görece tarafsız bir unvandır; öğrenciler saygılarını göstermek için öğretmenlerine hitap ederken kullanır. Vakfın resmi adında Gönenli'ye efendi deniyordu ve soyadıyla bağlantı kurularak bazen "öğütçü" sıfatı da vurgulanmaktaydı. Akakuş'a göre (1996), Gönenli

soyadını 1934'te aldı. Bu soyadı Sufi unvanlarının yasaklanmasından on yıl sonra onun genç bir imam olarak kendisini ne şekilde takdim etmek istediğinin göstergesidir. Kadınların geleneksel tekke hayatına karşı çıktıkları bir durumda Gönenli Mehmet Efendi'ye gönderme yapıldığına ilk şahit olduğum zaman "öğütçü" kelimesi kullanılmıştı. Bu kelime, genel anlamından başka, dini söylemde vaizin daha vasıflı özelliklerine gönderme yapmaktadır ve Sufi bağlamda "mürşit"e eşdeğer dini bir rehber anlamındadır. Ancak, sonuncusu artık yalnızca dini söylemde kullanılmaktadır.

Gönenli Mehmet Efendi'ye hiçbir zaman "veli" denmedi, bunun yerine ondan velilerin dostu ("evliya yaranı") olarak bahsedildi. Bu kadınlar açısından sevgi eksikliği olarak yorumlanamaz; daha çok, grubun çıkarlarını korumanın bir yolu olarak algılanmalıdır. Hoca kendisi için hiçbir zaman, tarikatta resmi bir göreve işaret eden bir kavram olan şeyh sözcüğünü kullanmamış, yetkisini "silsile"ler üzerinde inşa etme iddiasında bulunmamıştı. Yine de merhum hoca vakfın "koruyucusu" olarak sayılıyordu.

### Hocaya Methiyeler

Hocanın erdemleri ve bereketi vakıfta sıkça söylenen özel bir ilahide övülmüştür. "Kıymetli Hocam" başlığı taşıyan ilahi, *Evrâd ve Tesbîhat* (1995) adlı dua kitabında bulunan ve son dönemde yazılmış iki ilahiden biridir. Daha önce alıntılanan "Girdim Gönenli Meclisine" başlıklı ilahiyle birlikte bu yeni ilahiler vakfın bir tür imzasını oluşturmaktadır. Melodileri, ölçüleri ve genel üsluplarıyla bu ilahiler Osmanlı şiirindeki ortak kavramları anımsatmaktadır.

İlahinin basılı versiyonunun altında Hayrünnisa Açıkgözoğlu imzası vardır. Türk ilahi geleneğinde alışılageldiği üzere son kıtada da adı geçmektedir: "Açıkgöz der...". Bu geleneğin tarihsel kökenine göre, ilahilerin ağızdan ağza yayıldıkları dönemde yaratıcının kim olduğunun bilinmesi bu yolla mümkündü. Dolayısıyla şair kendi işaretini bir imza olarak metnin içine yerleştirmekteydi. Basılı olan bu ilahiye iliştirilmiş olan adı ilk kez gördüğümde, bana bir takma ad gibi göründü. İlk ismi "kadınların hayır işleri" anlamına gelmektedir. Bu imzayı, grubun içinde Osmanlı geleneği-

ne yapılan birçok atıftan biri olarak yorumladım. Ancak sorduğumda Hayrünnisa Açıkgözoğlu'nun hayali bir kişi ya da sözcük oyunu olmadığı ortaya çıktı; bu ismi taşıyan gerçek bir kişiydi ve hocayla bizzat karşılaşan, vaazlarını dinleyen saygın kadınlar grubu içinde yer alıyordu. İlahiyi tecrübelerinden duyduğu coşkuyla kaleme almıştı. Yanlış yorumum, olguların Sufi bağlamını abartarak kolaylıkla nasıl yanılabileceğimizi ve onlara günlük söylemde var olamayan anlam katmanlarını nasıl yükleyebileceğimizi bize hatırlatmalıdır.

İlahi, kısa ve özlü bir biçimde hocanın erdemlerinden bahseden yedi kıtadan oluşmaktadır. Kıtalar hocaya atfedilen bir sıfatla son bulmaktadır ve aynı sıfat takip eden nakaratta tekrarlanmaktadır. Kıtalar genellikle bir ya da birkaç kişi tarafından söylenir ve topluluk sıfatlara güçlü bir şekilde vurgu yapan nakarat bölümlerinde bu kişi ya da kişilere eşlik eder. Aşağıda da tartışılacağı gibi ilahilerin tekrarlanarak söylenme tarzı zikir ibadetinin uygulandığı usulle benzerlikler taşımaktadır. Kısa nakarat bölümleri belirgin bir ritimle söylenmekte, ilahilere ateşli bir duygusallık katmaktadır.

Hocayı tarif ederken kullanılan dokuz sıfatın da Sufi söylemle önemli ilişkileri vardır; bunlar ayrıca –bütün diğer örnekler gibi– belirli bir Osmanlı tadı taşımaktadır. Hocanın, "gayretli, himmetli, kıymetli, hizmetli, ziynetli, şefkatli, heybetli, ve devletli" olduğu belirtilir ve son olarak "rahmetli" olduğu söylenir. Açıktır ki, bu özellikleriyle hoca dolaylı olarak, deneyimlerini ve bilgisini gönüllü olarak paylaşan, bir "veli" (Radtke 2001:109) olarak kabul edilebilirdi. Buna karşın, ilahi dikkatli bir biçimde onun yalnızca "evliya yaranı" olduğunu dile getirmektedir.

**Kıymetli Hocam**

Hocam bize sevgi ile bakardı
Derdimizle yüreğini yakardı
Müjde verir cennetlere sokardı
Cennet yollarında gayretli Hocam

Gayretli Hocam, himmetli Hocam
Yerin doldurulmaz kıymetli Hocam

Hocam bizim için durmaz koşardı
Kuran'ın aşkıyla coşup taşardı
Burada değil Beytullah'ta yaşardı
Kâbe yollarında hizmetli Hocam

Hizmetli Hocam, himmetli Hocam
Yerin doldurulmaz kıymetli Hocam

Ravzanın bülbül-i nalanı idi
Ulema, evliya yaranı idi
Veys-el Karani'nin hayranı idi
Ravza gülleriyle ziynetli Hocam

Ziynetli Hocam, himmetli Hocam
Yerin doldurulmaz kıymetli Hocam

Allah deyip Hakk'ı haykırıyordu
Garibi, acizi kayırıyordu
Öksüzü, fakiri doyuruyordu
Bütün insanlara şefkatli Hocam

Şefkatli Hocam, himmetli Hocam
Yerin doldurulmaz kıymetli Hocam

Yorulmak bilmedi hep irşad etti
Kubbeleri, kürsüleri şad etti
Bizi böyle garip bıraktı gitti
Minberde mihrabda heybetli Hocam

Heybetli Hocam, himmetli Hocam
Yerin doldurulmaz kıymetli Hocam

Fatih'te muhteşem bir gün yaşandı
Gönüller fatihi tahtına kondu
Herkes anlamıştı o ne sultandı
Kuran tacı giymiş devletli Hocam

Devletli Hocam, himmetli Hocam
Yerin doldurulmaz kıymetli Hocam

Açıkgöz der gelin ibret alalım
Halk içinde Hakk'a vasıl olalım
Dünyada, ukbada huzur bulalım
Himmet etsin bize rahmetli Hocam

Rahmetli Hocam, himmetli Hocam
Yerin doldurulmaz kıymetli Hocam
Hocalar sultanı Gönenli Hocam

İlahi ölçülü, ancak sade bir biçimdedir. İlk satırdan itibaren "ben" diye konuşan bir ses vardır ve bu ses pek belirgin olmayan bir gruba "biz" göndermesinde bulunur. Burada "biz" vakıf grubu, genelde Gönenli Mehmet Efendi'nin takipçileri ya da tüm insanlık olarak yorumlanabilir. Vakıf toplantısında söylenen dizeleri duyan yeni bir katılımcı, dua halkasına daha önceden katılmış olan kadınların kişisel olarak kendisine hitap ettikleri hissine kapılabilir. Aralarda geçen "Hocam" ifadesi rahmetli hocayla ilişkinin yakınlığına işaret etmektedir. İlahiyi bitirme biçimi az çok bireysel bir toplumda (*Gesellschaft*) bir vaha gibi oluşturulan cemaate (Gemeinschaft) pekala bir davetiye olarak yorumlanabilir.

İlahinin içeriği hocayla ilgili anlatılarda övgüyle söz edilen erdemleri izlemektedir ve elbette klasik Sufi şiirindeki güller ve bülbüller burada da mevcuttur. Nakarat bölümleri hocayla ilgili alçakgönüllü bir tavrı ifade etmektedir. Varılan sonuç onun yerinin doldurulamayacağı, ancak çalışmalarının devam ettirilmesi gerektiğidir.

Giriş kıtasında, insanların sorunlarına kalbini açmış, onlarla ilgilenen bir hocadan bahsedilmektedir. Burada muhtaçlara yardım eden Gönenli göze çarpmaktadır. Onun gayreti ve sevgisi vurgulanmaktadır. Takipçilerine cennete giden yolu gösteren, hocanın mesajı ve –dolaylı olarak da– onun öğretileridir.

Sufi kavramlara ve Sufi uygulamalara daha açık göndermeler yapılmadan önce ikinci kıtada Kuran dile getirilmektedir; bu da arkadan kötü sözler sarf edebilecek olası birçok kişinin bulunduğu bir çevrede oldukça önemlidir. Gönenli'nin, İslamın sembolik kalbi olarak bilinen ve Beytullah (Allah'ın evi) adıyla zikredilen Kâbe'nin yollarında günlerini geçirmesinin nedeni onun Kuran'a olan aşkıdır. Beytullah terimi vakıfta yapılan vaazlar ve sohbetlerde, hem Mekke'nin kutsal bir yer olduğunu vurgulamak, hem de daha mecazi anlamda onun İslam'ın özünü oluşturduğunu göstermek için kullanılmaktaydı; ilahi boyunca da "burası" ve "orası" arasında bir kutuplaşma meydana gelmektedir. Sembolizmin seçimi, Araplaşmanın ve Osmanlıcılığın metinde ve müzikte nasıl bir karışım oluşturduğunun örneği olarak görülebilir. Metne göre, hocanın gerçek ikametgâhı, şarkı söyleyenlerin bulunduğu yozlaşmış ortam değil, Mekke idi.

Üçüncü kıtada daha belirgin bir Sufi sembolizmi göze çarpmaktadır. Bülbül ve güller[27] Sufi sanatında en sık kullanılan ve en çok bilinen iki imgedir. Kuş eğretilemesi genellikle insan ruhunun simgesi olarak kullanılmaktadır. Oysa güzel kokusu algılanabilir ancak yine de görünmez olduğu için, gül Allah aşkını temsil eder. Her iki simge de bu ilahide Peygamberin kabriyle (Ravza) ilişkilendirilmektedir. Hocanın hem ulemanın, hem de evliyanın dostu olduğu iddia edilerek onun dengeli yaklaşımı vurgulanmaktadır; o hem resmi bir eğitime sahiptir, hem de dinin iç yüzünü kavramıştır. Hocanın öğretileri birer yenilik değildir; geleneklerin sağlam temeli üzerine kurulmuştur.

Dördüncü kıtada, yalnızca Allah'ın adı anılarak doğrunun bulunduğu anlatılmaktadır. Allah ve Hakk, grup zikrederken en sık kullanılan "Allah'ın güzel isimleri" arasında yer almaktadır. Veysel Karani[28] (ya da Üveys el-Karanî) Muhammed'le asla karşılaşmamış, ama aynı dönemde yaşamış bir zahittir. Efsaneye göre Peygamberin "ruhaniyeti"nden feyz almıştı (Bal-

dick 1999a). Karani'den söz edilmesi, gruptaki belli başlı teolojik tutumlar konusunda çok şey anlatmaktadır. İsmin geçtiği satır kısadır ve daha sonraki bir kıtada ya da şiirin genelinde değinilmemektedir. Öneminin vakıf toplantılarına katılan herkesçe açıkça anlaşıldığı söylenemez. Bu efsane parçası, ölümünden sonra hocayla diyalogun ne şekilde sürdürüldüğü konusunda bir imge oluşturmaktadır. Mürşid ile olan böyle bir ilişki üveysilik[29] diye bilinmektedir, "ölmüş ya da fiziksel olarak orada olmayan birinin ruhundan bilgi edinmeyi bekleyen mistikler"den kaynaklanır (Baldick 1999b: 958). Bu teolojik geleneğe göre, hocanın ruhu takipçilerini yönlendirmeye devam etmektedir ve bu tür bir iletişimi sağlamanın araçları, sohbetlerin dinlenmesi ya da okunması, zikir ve daha belirsiz bir nitelik taşıyan rüya yorumları olarak sıralanabilir. Hocanın "ruhaniyeti" grubun ve müridlerinin koruyucusu olarak varlığını sürdürmekteydi; mezarında, kadınların "yakaza" (sözcük anlamı uyanık) dedikleri bir durumda yatıyordu; böylece inançlı müridleriyle iletişim kurabiliyordu. Sufiliğin batıni yönleri vakıftaki dersler sırasında hiçbir zaman vurgulanmasa da, hocadan dünyevi algının ötesinde bir içgörü olasılığı kaynaklanmaktaydı. Bu, en önemli Sufi mesajların belirtisidir: anahtarı ellerinde bulunduranlar için her şey oradadır, pek de eğitimli olmayan dinleyiciler için yazılan basit bir ilahi metninin içindedir.

Beşinci kıtada hocanın öğretileri yüceltildiğinde daha çok bilinen bir Sufi ifade kullanılmıştır: irşad. Kelime teolojik öğretim ya da genelde rehberlik anlamına gelmektedir ve şeyhle mürid arasındaki ana eyleme gönderme yapmaktadır: vermek ve almak. Ancak temelde, "üveysi"ye benzer bir biçimde, irşad terimi de vakıf için çok önemli bir sorunun ipucunu barındırmaktadır: Hocanın öğretilerinin nasıl güvenilir bekçisi olunabilir ve onun söylediklerine uygun göndermeler nasıl yapılabilir. Kıtanın geri kalanı hocanın etkisini övmektedir. Eğer üveysi ve irşad kelimeleri Sufi bir eğilime vurgu yapıyorsa, kubbeleri ve kürsüleri şad ettiği iddiası da rehberliğinin cami faaliyetleri alanında olduğunun doğrulanması olarak yorumlanmalıdır; bu gizli ve yeraltında sürdürülen bir faaliyet değildir. Sonuçta, Gönenli Mehmet Efendi neredeyse otuz yıl boyunca İstanbul'un önemli camilerinden birinde imamlık yapmıştı ve Cumhuriyet'in onayladığı bir hocaydı.

Altıncı kıtada bir mekân adı zikredilmektedir. Bir önceki kıtada hocanın camilerdeki faaliyet alanlarının belirtilmiş olması, adı geçen bu yerin yalnızca Fatih semtine değil, daha özelde Fatih Camisi'ne işaret ettiği düşüncesini doğurabilir. İlahiye göre hoca "tahtına" konmuştur. Bu, bazı tarikatlardaki şeyhin üzerine oturduğu ve şeyhin tahtı olarak bilinen "post"la karşılaştırılabilir. Aynı şekilde "tac" ve sarık arasında da bir paralellik kurulabilir. Şeyhin sarığına tac denmektedir; bu onun görev ve konumunun işaretidir. Oysa hocanın hiçbir zaman böyle bir başlığı olmamıştır. Bir hafız olarak, Kuran tacını sembolize eden sarık taşıyordu. Beyitte "fatih" kelimesi fetheden kişi anlamıyla sıradan bir sıfat olarak kullanılmıştır. Bu sözcük, yüceltilen hocayı, İstanbul'u Müslüman bir kent haline getiren Sultan Mehmet'le özdeşleştirerek semtin kolektif hafızasını ve kimliğini hatırlatma işlevini görmektedir. Alt metinde, hocanın ilk adının Mehmet olduğu ve temel amacının çağdaşlarını yeniden İslam'a çağırmak olduğu yatmaktadır.

Son kıta hocanın çabalarının devam ettirilmiş olmasından övgüyle söz etmekte ve alışılageldiği gibi şairin kim olduğunu belirtmektedir. Bu durumda, bize seslenen Açıkgöz'dür. Hocanın yaptıklarına bizzat tanıklık eden biri olarak, onun çağrısına bağlı kalındığı sürece bu dünyada ve insanlar arasında huzur bulmanın mümkün olduğunu iddia etme yetkisine sahiptir. Başka dünyevi düşüncelerin ifade edilmesi yerine hocanın irşadına ve sohbetlerini yaygınlaştırma konusuna vurgu yapılmıştır. Bu dünya ve ölümden sonraki dünyanın yan yana zikredilmesi, Sufilik'teki ana kavrama göndermede bulunmaktadır. Yalnızca (bu dünyada) yaşayanlar değil, aynı zamanda ölmüş olanlar da dindarların dualarından yarar sağlamaktadır; her ikisi için de edilen dualar"sevap"tır. Hastaların, mutsuzların, düşkünlerin ve merhumların dua eden kadınların ilgi odağı olması gerektiği, dua toplantıları sırasında hevesle vurgulanmaktaydı. Böylece merhum hocanın "bereketi" de dua eden kadınlara ulaşabilirdi. Son satırda, Gönenli'nin hocaların Sultanı olduğu konusunda temin edilmekteyiz.

### Hocanın Öğretilerinin Koruyucuları

Kamusal alana çıktıklarında kadınların dayanacağı resmi bir teolojik otorite olmadığı, hocanın statüsünü tarif ettiklerinde iyice ortaya çıkı-

yordu; bu yüzden de saldırılara açıktılar. Planlarını hazırlarken aldıkları kararlar ve hocayı bir mürşid olarak değerlendirmeleri, doğru olduğuna inandıkları şeyler hakkındaki kişisel deneyimlerine dayalıydı. Kadınlar, dualar ve rüyalar aracılığıyla hocadan yardım gördüklerini ve yönlendirildiklerini hissediyorlardı; hocanın kaydedilmiş sohbetlerini dinlerken güç kazandıklarını düşünüyorlardı. Kadınların hocalarıyla ilişkilerini ne şekilde algıladıklarını ve tanımladıklarını anlamak için, dördüncü kıtada ipuçları bulunan üveysîlik ilkesi temel bir öneme sahiptir.

Kadınların merhum hocaya güvenlerini hedef alan potansiyel eleştiriler, kamusal teolojik tartışmalarda değil, temelde aile içinde belirleniyordu. Bazı kadınların ailelerindeki erkekler en sert itirazları dile getirdiler. Bazı durumlarda genç kadınların katılmasını engelleme girişimlerinde bulunuldu. Çalışmamı ilgilendiren aile tartışmaları genellikle iki konu etrafında odaklanıyordu.

İlki, aile otoritesi konusundaki çatışmalardı: Babalar, erkek kardeşler ve kocalar ailedeki kadınların namusuna gözkulak olma zorunluluğu duyuyorlardı. Karmaşık olan sorun, vakıf merkezinde oldukları zaman kadınlardan kimin sorumlu olacağı ve dualarla törenlerin kimin denetiminde gerçekleştirileceğiydi. İkincisi, bazen dini eğitim almış erkekler teolojiye dayanan daha entelektüel savlar ortaya atıyordu. Bu kişiler için merhum bir mürşidin meşruiyetini ve kadınların onunla ne şekilde bağlantı kurduklarını sorgulamak önemliydi.

Aile dışında vakfa karşı çıkan iki ana gruptan söz edilebilir. Birincisi, radikal İslamcıların (kadın ve erkek) çeşitli temsilcileriydi. Bazı sohbet toplantılarına açıkça alternatif tavır benimseyen genç kadınlar katılmaktaydı. Ziyaret nedenlerinin yalnızca merak olduğu izlenimi vermekteydiler, belki de mahalledeki bu itibarlı gruba bir arkadaşlarıyla birlikte gelmişlerdi. Böyle geçici bir ziyaretçi, karşı çıkışını çeşitli yollardan belli edebilirdi; bunlardan birisi beden diliydi. Bu ziyaretçiler, el hareketleri ya da reddetme işaretleri yapmıyordu; ancak vakıfta alışılageldiği üzere kucaklaşmaktan ve yanak yanağa öpüşmekten kaçınıyorlardı. Bu yolla vakıftaki kadınları kız kardeşleri olarak görmediklerini açıkça belirtmiş oluyorlardı. Ortama ait olmadıklarını gösteren başka bir işaret de mantolarını üzerlerinden çı-

karmamalarıydı. Bu davranışın sembolik anlamı oldukça netti: Muhalifler vakıf merkezini dışarısıyla eş tutuyordu, dolayısıyla mekânı korunmuş ve "helal" bir mekân olarak görmüyorlardı. Böyle protestolar zaman zaman ortaya çıkıyordu; ancak bunlar genç "dikbaşlılar" tarafından gösterilen bireysel tepkiler olarak yorumlanıyordu.

Dolayısıyla Sufi eleştiriler daha fazla ciddiye alınıyordu, çünkü bunlar kamusal yardım çalışmalarında, Kuran derslerinde, hatta hac turlarında gözlemlenenleri hedef almıyordu; konunun özüyle, çekirdek grubun zikir ibadetlerinin geçerliliğiyle ilgiliydi.

Sufi tarikatlarında otoritenin şeyh silsilesi aracılığıyla aktarıldığı düşünülür; en azından tarihsel açıdan halef olma hakkı çoğu kez aile şeceresiyle ilişkilendirilmiştir. İslamiyet tarihi boyunca tarikatların önderliği babadan oğula geçmiştir;[30] bazı dönemlerde bu durum kısıtlı mahalli bağlamda çatışma nedeni de oluşturmuştur. Mark Sedgwick'in de yazdığı gibi "şeyhle ilgili sorun onun (hata yapabilen varlık bağlamında) insan olmasından çok, ölümlü olmasından kaynaklanıyordu" (1998: 21). Bu bağlamda anahtar kavramlar aktarılma ve veraset olmadır. Yeni bir şeyhin meşruiyetinin doğrulanması gerektiğinde, ruhsal bağlamda "bereket"in aktarılması en önemli faktördür. Eğer bu aile içinden birine geçmeyecekse, yaşlanan şeyh gelecekteki halefini belirterek bu gücü aktarmalıydı. Sosyal olarak, bir kolun varlığını ve konumunu tehlikeye sokmamak ya da başka bir alt kolun çıkışına neden oluşturmamak için, halefin belirlenmesi tarikatın yerleşik düzenini izlemeliydi. Şeyhin ölümü her zaman kriz dönemidir ve olay önceden karara bağlanmadıysa çatışmalara neden olmaktadır. Bruce Lincoln'a göre, otorite "doğru konuşmacının, doğru konuşma ve konuşma tarzının, doğru sahneleme ve sahne donatımının, doğru zaman ve mekânın, tüm bu durumlarda 'doğru" olanın ne olduğunun parametrelerini ortaya koyan ve beklentileri tarihsel ve kültürel olarak koşullanmış seyircilerin bir araya gelmesinin sonucunda oluşmaktadır" (1994: 11).

Ne var ki, Gönenli Mehmet Efendi hiçbir zaman, dini ve idari açıdan saygın bir konum getiren şeyhlik iddiasında bulunmamıştı. Bu türden bir vazife, silsileye göre göreve getirilmiş olmayı gerektiriyordu. Kutsal kişilere hayattayken ve ölümlerinden sonra saygı ifadesi olarak çeşitli sıfatlar

verilmiştir: veli, hoca, yatır, evliya, aziz, eren, ermiş. Saygı gösterme her zaman tapınmayla eş anlamlı değildir. Kutsal bir kişiye yardım etsin diye dua edilebilir ya da bir şeyleri düzeltmek için aracılık isteyen dilekler biçimini alabilir. İslam ortodoksisine göre bu kesin bir teolojik ve hukuki farklılıktır; ancak, yerel ibadette bunun neredeyse hiçbir önemi yoktur. Müslüman dünyası, Hıristiyanlıktaki gibi azizlik mertebesine yükseltme sürecine benzer bir olguyu tanımaz, Katolik dünyasında Papalığın yaptığı gibi, kişileri aziz ilan eden merkezi bir kurum bulunmamaktadır. Evliyalık büyük ölçüde bölgesel, hatta mahalli bir tanımlamadır. Kimin saygı görmesi ve kimin görmemesi gerektiği sorusu da sayısız çatışmanın temelinde yatmıştır. Buradaki durumda olduğu gibi bir grubun kimliği tanımlanırken kutsal kişi simgesel bir rol üstlenmektedir. Kutsal kişi, bir biçimde, kendi müridleri tarafından "keramet" ve "bereket" nitelikleriyle ilişkilendirilmektedir.

Mucizeler gerçekleştirme yeteneği anlamına gelen kerametten vakıfta muhteşem bir nitelikmiş gibi bahsedilmiyordu; bu boyut daha çok hocayla ilgili güzel rastlantılara, gerçekleşmesi önlenen kötü olaylara, ya da –çok önemli olmasalar da– olacakları tahmin yeteneğine yapılan göndermelerde dolaylı olarak dile getirilmiş oluyordu. Bu tür bir kavram, rasyonalite iddiasını içinde barındıran modernite ye uyum içinde davranma girişimlerine kolaylıkla ters düşebilirdi. Kerametin, insanları şaşırtma ya da korkutma aracı olmadığı, yardım etme ve iyileştirme amaçlı olarak Allah'ın bir lütfu olduğu vurgulanmıştı. Mucize hikâyelerinin yalnızca daha az bilgi sahibi olanlara hitap ettiği ileri sürülmemişti. Bugünkü vakıf bağlamında mucizelerin yorumlanması bir tür iletişimdi; "mucizelerden" Allah'ın sınırsız yeteneklerinin görselleşmiş biçimleri olarak bahsediliyordu. Bu durum, modern hikâyelere paralel olarak aktarılan geleneksel efsaneler ile belirgin bir zıtlık oluşturuyordu. Efsanelerde mucizeler maneviyatı yücelten faktörlerin en önemlisidir. Julia Clancy-Smith sömürge dönemindeki Kuzey Afrika incelemelerinde önemli Sufi kişilikleri anlatan geleneksel efsanelerle ilgili gözlemlerde bulunmuştur: "kerametler azizlerin hayat hikâyelerini anlatan belgelerde didaktik bir niyetle, öğretmek ve maneviyatı yüceltmek için aktarılmaktadır; çünkü kutsal kişileri Tanrı'ya yakınlaştıran özellikler, daha çok kahramanca erdemleri ve dindarlıklarıdır" (1994: 35).

"Bereket", hayatta olduğu süre içinde grubun hocaya olan tavrını ve ölümünden sonra onun adına yapılan işlerin sonuçlarını tanımlayan daha belirsiz bir kavramdır. Kadınlar hiçbir şekilde hocanın vârisi olduklarını iddia etmemişlerdi; müridleri olarak davranıyor ve onun dilekleri doğrultusunda yol gösteriyorlardı; ancak kendileri "bereket" aktarmıyorlardı. Bereket'in hocadan kaynaklanıp kaynaklanmadığı sorusuna iki açıdan yanıt verilmişti: Teolojik yönden Allah tüm bereketin ve inayetin kaynağıdır ve kutsal kişiler Allah'ın insanları günahtan kurtarma planlarında yalnızca birer araçtır. İslamın kuralları izlendiğinde bereket doğrudan müride ulaşır. Daha özleştirmeci İslamcıları kışkırtmamak için belirsizce formüle edilen bu ifadeler, kadınların hocayla yoğun bireysel ilişkilerini vurgulayan ibadet pratikleriyle ve teolojik ibarelerle ifade edilmeyip eşyalarla, Kâbe örtüsünün bir parçasıyla ve toplu dualarla belli edilen öğretileriyle büyük bir zıtlık oluşturmaktaydı.

Gönenli Mehmet Efendi'nin yerel Müslüman topluluğundaki statüsü konusundaki başlıca savlar iki kavrama dayanmaktadır (onu meşru bir hoca olarak kabul eden kadınlar bu iki kavramı eşdeğer görüyorlardı). Savların temelindeki iki anahtar kavram "ilim" ve "edep"tir. Gönenli Mehmet Efendi'nin bir hoca olarak sahip olduğu otorite, onun resmi bir dini eğitim ve diploma almış olmasına dayanmaktadır. Resmi anlamda kabul gören bilgisi, vaazlarına halen meşru bir nitelik kazandırmaktadır. İkinci olarak, onun edep özelliği, kendi çıkarını düşünmeden, müridlerine ve yardıma ihtiyacı olan insanlara karşı beslediği sevgide ifade bulmaktadır; hocayla ilgili olarak vakıfta defalarca aktarılan efsanelerin ana temasını bu oluşturmaktaydı.

Hocanın mezarı vakıftaki söylemlerde ya da saygı göstermek amacıyla yapılan uygulamalarda vurgulanmadığından dolayı, kendisinden kalan eşyalar, geleneksel tekke ya da zaviyedeki türbeyle özdeş bir işlev üstlenmişti. Bunlar yalnızca hocanın ve mürşidin hatırasını temsil etmekle kalmıyordu, ayrıca kadınların hayatındaki kalıcı varlığını ve grubun üzerindeki bereketi simgeliyordu. Eşyalar, zikir için kullanılan oturma odasında kıble yönünü belirten Mekke posteriyle aynı duvarda yer alan cam kapaklı dolaplara yerleştirilmişti. Bu düzenlemede göze en çok çarpan, resmi din

öğretmeni statüsünü belirten sarığıydı, ayrıca sakalından alınmış bir tutam kılın bulunduğu cam bir kutu vardı. Bir hac ziyareti sırasında satın alınan ve yaşça büyük kadınlardan birinin vakıf merkezine getirdiği Kâbe örtüsünden bir parça dahil, yukarıda sözü geçen nesnelere en azından haftada bir kere saygı gösterisinde bulunuluyordu. Perşembe buluşmalarındaki tesbihat duasının sonunda kadınlar, saatler süren duanın ardından ayağa kalkıp tek sıra halinde bereketin nihai kaynağı olarak Kâbe örtüsünün ve sarığın önünden geçerlerdi. Bu haftalık tören aracılığıyla hocanın eşyaları onun bir öğretmen olarak anısını canlı tutuyordu ve böylelikle Müslüman dünyasının mutlak dini merkeziyle olan ilişkisi vurgulanıyordu.

Çalışmanın izleyen bölümünde de görüleceği gibi, vakıf grubu için en önemli sorunlardan biri, Sünni teolojiyle Sufi ibadetini dengelemekti.

Üçüncü Bölüm

# "Zikirle Coş"

## Zikri Yöneten Kadınlar

### Vakıf Merkezinde Zikir

Zikir,[1] tarikatların yapısındaki sosyal, siyasi veya teolojik farklılıklara rağmen geçmişte ve günümüzde neredeyse bütün Sufi grupları birleştiren faaliyettir. Birkaç şekilde zikredilebilir: Ortaklaşa ya da bireysel olarak, yüksek sesle ya da sessiz, çalgı eşliğinde ya da çalgısız. Zikir sırasındaki bedensel ifadeler çok sınırlı olabilir ya da neredeyse şenliğe benzer bir kamusal olay halinde uygulanabilir. Sufilik ve zikir uygulamaları bütün Müslüman dünyasında vardır. Bazı bölgelerde tarikatlar ve dervişler yeraltı hücreleri olarak tanımlanabilecek alanlarda faaliyet göstermektedir ve marjinaldir; başka yerlerde yerel dine ve sosyal hayatla iyice bütünleşmişlerdir. Sufilik, bazen "popüler din" olarak tanımlanır ve elkitaplarında çoğu kez kentsel-kırsal ikililiğin[2] içine yerleştirilir; ancak, tarikatların yüzyıllar boyunca toplumun yüksek kademelerindeki siyasete karıştıkları açıktır. Sufilik daha entelektüel çevrelerde önemli bir ilham kaynağı olmuştur.[3] Birçok araştırmacının da saptadığı gibi, "derviş" imgesi büyük ölçüde oryantalist gezi literatüründen kaynaklanmaktadır. Haremdeki peçeli kadınlarla birlikte derviş figürü oryantalist ve sömürgeci fantezilerin konusu olmuştur.[4] Dervişlerin seyyahlar için icra ettiği gösteriler Doğu dünyasında turist çekmek için düzenlenen ilk faaliyetler arasındadır. Derviş fotoğrafları yalnızca merakla bakılacak şeyler değildir; bir bakıma tarihsel kaynak olarak kullanılabilirler. Nancy Micklewright'a göre, "19. yüzyıl İstanbul'undaki sanatçılar ve fotoğrafçıların yarattığı derviş imgeleri, önemli birer ek bilgi kaynağıdır" (1992:269).

### Zikir Töreninin Yöntemi ve Amacı

Zikir hakkındaki bir bölüme yerel bağlamla ilgili yorumları tekrarlayarak başlamamın nedeni, yaşanan bir uygulama olarak Sufizmin sosyal

çeşitliliğini okura anımsatma isteğidir.[5] Kentsel-kırsal ikiliği yalnızca toplumsal bakış açısını saptırmakla kalmaz, ayrıca "inanç" ve "ibadet" arasında hiyerarşiye yol açar. Zubaida'ya göre, Gellner "törenler, ibadet ve büyü bağlamında bu ikisi arasında sınır çizmekle hata etmiştir; bu öğeler her ikisi için de ortaktır, gördüğümüz gibi farklı olan şey uygulama biçimidir" (Zubaida 1995: 169). Nancy Tapper ve Richard Tapper da, 1980'lerin başında Türkiye'de küçük bir kasabada Hz. Muhammed'in doğumu vesilesiyle yapılan törenleri konu alan makalelerinde benzer kuşkuları dile getirmişlerdir: "Kaçınılmaz olarak hem 'ortodoks', hem de 'popüler' öğeleri harmanlayan gündelik İslami ibadetin ve anlamının araştırılması, apaçık ortada olması ve teoriyi ilgilendirmemesi yüzünden ihmal edilmiştir. Bu iki gerekçe de doğru değildir" (1987: 70). Pnina Werbner ve Helene Basu, *Embodying Charisma: Modernity, Locality and the Performance of Emotion in Sufi Cults* (Karizmanın Ete Kemiğe Bürünmesi: Sufi Kültlerinde Modernite, Yerellik ve Duyguların Gösterilmesi) adlı kitaplarının giriş bölümünde inanç ve ibadet, din ve büyü, bağdaştırıcı uygulamalar ve ortodoksi arasındaki "sahte ikililikler" ifadesiyle doğru olarak tespit ettikleri olguyu tartışmaya açmışlardır (1998: 3 vd). Buna karşılık, 17. yüzyılda bir dervişin günlüğünü konu alan makalesinde Cemal Kafadar yüksek ile aşağı arasındaki kutuplaşmayı savunur: "Osmanlı uygarlığında saray gelenekleri ile halk geleneklerinin ayrı tutulmasında (bazı bağlantılı değerleri elemek koşuluyla) yarar olduğuna inanıyorum; böylece dil kullanımı ya da edebi türdeki gelenekler gibi bazı yönler açısından kültürel faaliyetin iki kutbu ortaya çıkar" (1989: 122). Bu iki ayrı kutuptan başka tarihte tarikatları etkileyen birkaç kaynaktan söz edilebilir: Teolojik, estetik, bölgesel, ekonomik vb etmenler tarikatları zaman içinde sürekli bir değişime zorlamıştır.

Çalışmanın bu son bölümü daha sosyal bir yaklaşım benimsemektedir; bu yaklaşım, zikir törenlerini kendileri yöneten kadınların analizine bazı toplumsal cinsiyet veçhelerini ve ritüel araştırmalarının bazı sorunlarını katar. Kadınların tarih boyunca tasavvuf faaliyetleri hakkındaki bilgi kısıtlıdır; çoğu efsanelerden kaynaklanır.[6] Kadınların tasavvuf gruplarına ve bu grupların ritüellerine katılımı konusuna yaklaşımın bir örneği, Schimmel'in kitabındaki, tarihteki kadınların ve kadınlık kavramının özcü bir bi-

leşim oluşturacak şekilde harmanlayan, "The Feminine Element in Sufizm" başlıklı ektir (1985: 426 vd; Sufilikte Kadın Unsuru). Annemarie Schimmel şöyle yazar: "Sufiliğin kadınlara karşı tutumu değişkendir, hatta Sufiliğin İslamın diğer kollarına oranla kadın faaliyetlerinin gelişmesinde daha hoşgörülü olduğu söylenebilir" (1985: 426). Özellikle de, evliya olarak görülen Rabia, İslamın "kadınlara dost" bir biçimini sunma stratejilerinde simge olmuştur. Rabia'nın hikâyesinin eleştirel incelemesinde Baldick karşı bir tavır sergiler (1989: 29 vd); iki kişinin, Basralı Rabia ve Suriyeli Rabia'nın, efsanelere dayalı tarihyazımında nasıl tek kişi haline dönüştüğünü gösterir. "Soylularla yatıp kalkarken tövbekâr olan kadın ve cinsellikten uzak duran eş motifleri, Sufi biyografilerinde tekrarlanan bir kalıptır" (1989: 30). Margaret Smith'in akademik, ama yine de bir ermişin hayat hikâyesini anlatma özelliği taşıyan *Rabi'a the Mystic and her Fellow-Saints in Islam* (1928/1984; Ermiş Rabia ve İslamiyet'teki Kadın Evliyalar) adlı monografisi birçok defa basılmıştır. Bugün birçok İslamcı örgüt bu monografiyi Batı Avrupa'da din değiştirme potansiyeli taşıyan kişilere bir "dava" aracı olarak dağıtmaktadır; ayrıca metnin Türkçe tercümesi de oldukça yaygındır. Annemarie Schimmel, Smith'in kitabının en son İngiliz basımına bir giriş yazmıştır. Rabia'nın kendisini inkâr etmesini, yoksulluğunu ve sade yaşamını öven Schimmel şöyle der: "Kişi kendi hayatına onun hayatının özünü uygulayabilir; bu öz de cehennemden korkmadan ve cennet umudu beslemeden Allah'a duyulan derin aşktır" (1984: xxxiv).[7] Böyle portreler zamandan ve bağlamdan bağımsız karakterleri anlatır; ne yazık ki, bunlar kadınların ibadet hayatıyla ilgili bir araştırmada güvenilebilecek kaynaklar değildir.

Rabia'yla ya da ünlü erkek evliyaların dindar anneleri ve kız kardeşleriyle ilgili hikâyelere benzer anlatılar, Sufilikle ilgili popüler metinlerde ve efsanelerde defalarca aktarılmıştır. Taklit edilmeye değer idealler öne çıkarılmıştır, ancak bu insanların hayatlarıyla ilgili neredeyse hiç bilgi yoktur. Etten kemikten kadınların ne yaptıkları hakkına fazla bir şey bilinmez; ne düşündükleri konusunda ise daha da azı bize ulaşmıştır. Birçok araştırmacı kadınların tarikat toplantılarına katıldıklarını söylese de, bu katılımın meşru koşullarını tartışan çok az kaynak vardır. Bu çalışmada verilen ör-

nekler, gözlediğimiz grubun konumu ve statüsünün oldukça karmaşık bir yapıda olduğunu gösteriyordu. Zikir töreninin meşruiyeti de, lider konumundaki kadınların hâkim yerel söylemler arasında hareket edebilme becerilerinden kaynaklanmıştı. Bugün Türkiye'deki zikir törenleri çağdaş ideolojik tartışmaların dönüm noktasında yapılmaktadır. Bu törenlerle ilgili yargılar ya kadınların ve faaliyetlerinin lehinedir ya da vakıf grubu gibi oluşumların ve bunların teolojik tavırlarının kabul görmemesine yol açmaktadır. Hem İslamcı, hem de laiklik taraftarı gruplar Sufiliği milli mirasın bir parçası olarak görmüşlerdir; Sufiliğin temsilcilerini de, kendi uygun davranış modellerine göre yargılamışlardır.

Akademik ya da akademik olmayan bir kısım Sufi literatüründe zikir töreninin anlatılma biçimi, bu ibadetin egzotik ve belli kişilere açık olan bir uygulama olarak algılanmasına neden olmuştur. Kendinden geçme hali, coşku, farklı bir bilinç hali gibi terimler sık sık karşımıza çıkmaktadır. Böyle anlatıları okuyunca Sufi geleneklerini ve ibadetini ancak marjinal ya da tuhaf bir şey gibi görürüz. 19. yüzyıl kartpostallarındaki görüntüler kolay kolay belleklerden silinmeyecektir. Ancak zikirde Sufiliğin o mahalde nasıl algılandığını da içeren gündelik bir bağlam vardır; aynı zamanda belirli sosyal ağları oluşturur. Sufi gruplarını, ritüellerini ve faaliyetlerinin sosyal sonuçlarını daha sosyolojik bir yaklaşımla incelemeye başlayan araştırmacı, *Saint and Sufi in Modern Egypt* (1973; Modern Mısır'da Ermiş ve Sufi) adlı çalışmasıyla antropolog Michael Gilsenan olmuştur. Yazar, bütün ritüel faaliyetleri belirgin bir sosyal çerçeveye sokar (173 vd) ve şu sonuca varır: "Bireylerin statü arayabilecekleri ve kendileriyle aynı fikirde olanlarla birlikte gönüllü birliklerde faal rol üstlenebilecekleri siyasal ve sosyal kanalları [1960'larda] rejimin şiddetle kısıtlaması, yeni bir tarikat [Hamidiye Şaziliye] alanı açmaktadır" (206 vd). Soy ve dine dayalı hiyerarşilerin sosyal yapıda önemli rol oynadığı bir ortamda güç ittifakları ve yerel otorite konusuna odaklanan yazar, yaklaşımını son dönemdeki *Lords of the Lebanese Marches* (1996; Lübnan Bataklıklarının Efendileri) adlı çalışmasında daha da geliştirmiştir.[8] Çalışma, toplumdaki hızlı değişimi kavrayabilmek için, "Lübnan'ın bir bölgesinin tarihindeki ve gündelik hayatındaki anlatılarla ilgilenir" (1996: 57). Sufilik, kurumları, hiyerarşileri ve bağlılıkları, ge-

leneksel olarak dine ayrılan alanın çok ötesindeki sosyal ağların parçalarıdır ve her zaman da öyle olmuşlardır.

Din araştırmalarında sıradan insanların sıradan dünyasına duyulan akademik ilgi, kadınların ibadet biçimlerine duyulan merakla paralel bir gelişim göstermektedir. Son yirmi yıldır din araştırmalarında görülen sosyolojik/antropolojik yaklaşımlar, geleneksel din araştırmalarına oranla daha geniş alanlara ışık tutmuştur. Bu yeni yaklaşımlar mekâna odaklanmakta, bireylerin ibadet ettiği yeni alanları incelemektedir. Bunun ikinci bir sonucu da din kavramına ilişkin yeni bir anlayıştır. Bu anlayışta bir karar verilir: dinin ne olduğu konusunda yerel kurumların dayattığı normlar kabul edilmez, çoğu kez kadınların, gençlerin ve yaşça büyük kişilerin arayışlarının norm olarak görülenin dışında kaldığı ise kabul edilir. Doğal olarak son dönemdeki bu yönelimler, Türkiye'deki akademik camiaya hâkim olan güçlü seküler gündeme de meydan okuyordu. Bu gündem, ideolojik açıdan dinin siyasal sistemdeki yerinin algılanması ile analitik nesne olarak dinler arasındaki farkı her zaman açıkça ayırt edemiyordu. Laiklik, inançla ilgili olmayan din çalışmalarını desteklemiştir; nitekim bugün disiplinin temelinde bu yatar. Ayrıca, bu alanı hümaniter ve sosyal bilimlerle karşılaştırılabilir bir noktaya getirmiştir. Buna rağmen, modernist ütopik ideolojide eğitim sisteminin rolü tartışmaya açılmalıdır (Göle 1996a, 1996c).

Eğer din normatif literatürde dile getirilen ibarelerden ya da özel olarak belirlenmiş mekânlarda "din uzmanları"nın çeşitli amaçlarla yaptığı faaliyetlerden daha fazla bir şey olarak tanımlanacaksa, tarihi kaynaklardan ve güncel araştırmalardan yeni ampirik malzemeler toplanmalıdır.

## Kadınların Zikir Törenlerinin Etnografyası

Gücün ve nüfuzun ne şekilde elde edildiğine, sürdürüldüğüne ve kullanıldığına odaklanan cinsiyet araştırmalarının temeli dini hayatın sosyal yönlerine dayanır. Bu durum, vakıftaki zikir töreni için de geçerlidir.

Zikrin iki yönü, bu özel ibadet biçimini Müslüman dünyasındaki başka ibadet usullerine bağlamaktadır: Zikir ibadeti, anma ayinleriyle (Connerton 1989:41 vd), mevlid okunmasıyla, ilahilerle (Fuchs ve de Jong 1989) benzerlikler taşımaktadır. Zikir ayrıca, Afrika'daki *zar* törenleri ve

diğer sağaltma ritüelleri gibi yoğun ve bazen tekrarlanan dualardan oluşan ibadet usullerini ve Kuzey Afrika'daki *gnawa* gibi müzik gösterilerini anımsatmaktadır. Zikir, "anımsamanın erdemi" kavramı etrafında şekillenmektedir ve tekrarlama eylemi de kendi içinde bir amaçtır. Bugünkü anlamda anma törenleri, İslam takvimindeki geleneksel törenler (Bell 1997:104 vd) olarak kısmen sınıflandırılabilir. Bu törenler hem bireysel, hem de toplumsal temelde yapılır. Özellikle Türkiye'de Aşure Günü, Mevlid Kandili ve Kadir Gecesi gibi en önemli günler kutlanır. Her üç olay da az çok efsanelere dayanan uzun anlatılarla bağlantılıdır; oysa zikir (bireysel-günlük ya da ortak-haftalık olabilir) Kuran'da yer alan Allah'ı sık sık zikretmek emrine dayanır. Allah, yalnızca "Allahü Ekber" yani Allah her şeyden daha uludur kavramıyla kavranamaz, dolayısıyla onun isimlerine (yani Allah'ın daha büyük olduğunu gösteren çeşitli yönlerine) odaklanmak gerekir. Yine de, bu üç kutsal olayın kutlamaları ile zikir arasında teolojik, teknik ve sosyal açıdan benzerlikler bulunmaktadır. Kısacası, bu tür toplantıların son derece duygusal hale gelmelerine yol açan üç ayrı özellikten söz edilebilir. Teolojik bağlamda bu toplantılar, kutsal günün mesajını çabuk kavranabilir kılan hikâye anlatımı ve ilahi söyleme gibi popüler araçlarla kutsal tarihi anımsatmakta ve görselleştirmektedir. Teknik olarak anma eylemi, tekrarlanan ortak nakaratlara karşı bireysel katkıları dengeleyen ve herkesçe bilinen halk anlatıları ve şarkıları etrafında dönmektedir; şarkı söyleyen ya da hikâye anlatan kişinin bir miktar doğaçlama özgürlüğü vardır ve seyircileriyle doğrudan ilişkisi sırasında uzatmalar, vurgular ve değişiklikler yapabilmektedir. Seyirciler de sözel araçlarla cevap verir ve mesajı vurgular. Sosyal bağlamda bu tür anma ibadetleri camilerde ve evlerde geniş toplulukları bir araya getirmektedir. Son faktör, geleneksel olarak kadınların daha geniş çevrelerde sosyalleşmelerine fırsat tanıyordu. Türkiye bağlamında ele alınan bu ortak özellikler daha geniş karşılaştırmalar yapılabilmesinin yolunu açmaktadır.

Gönenli Mehmet Efendi Vakfı'ndaki kadınların ibadetine odaklanırken, kadınların anma ibadetlerini konu alan bazı çalışmalar benim için özellikle önemli oldu, bana ilham verdi. Bu çalışmaların çoğunun odaklandığı nokta, çoğu Müslüman kadının ibadet biçimlerinin temelinde yatan

koşullardır: cinsiyetler arasında mekân ayrımı; ritüellerin saflığı konusundaki kurallar ve kadınları belli aralıklarla ibadet hayatının dışında bırakan kirlilik halleri. Bir de görünürlülük meselesi vardır; kadınlar daima kamunun gözünden uzak bir yerde ibadet etmelidir. Son özellik, katılımcıların yer ve mekânı tanımlamaları açısından önemlidir, aynı zamanda kadınların ritüellerini belirli bir bağlama yerleştirmenin yollarını da belirlemektedir. Bir özcü "Müslüman kadın" ve onun kısıtlı eylem alanı klişesi daha yaratmak istemiyorum, ama bu koşullar dikkate alınmalıdır, zira Müslüman dünyasında, çoğu kadının günlük hayatında karşı karşıya kaldığı sınırları ve normları oluşturmaktadır.

Aşağıdaki tartışma, akademisyenlerin bugünkü ve geçmişteki Müslüman kadının dini hayatına duyduğu ilginin alanını bütünüyle kapsama iddiasından uzaktır; sadece, dualarına katılan kadınların tanımlandığı bazı örneklere yoğunlaşacaktır. Çoğu Şii cemaatlardaki örneklere dayanmaktadır; bu cemaatlardaki ritüellerin coşku dozu çoğunlukla yüksektir ve Türkiye'de kadınların zikir törenlerine benzerlik göstermektedir.

Elizabeth W. Fernea'nın *Guests of the Sheik: An Ethnography of an Iraqi Village* (1965; Şeyhin Konukları: Bir Irak Köyünün Etnografyası) adlı çalışması erken dönem kadın çalışmalarının klasik eseri haline gelmiştir. Müslüman kadınların ibadet hayatıyla ilgili, uzun süreli bir saha çalışmasındaki gözlemlere dayanarak tanımlamalar yapan ilk çalışmalardan biriydi: Ramazan ve Muharrem kutlamaları sırasında, düğünlerde ve cenazelerde, bireysel hayatlarının farklı aşamalarında kadınlar tam olarak ne yapıyordu? Dini özne olarak kadınlar ne şekilde davranıyordu? Bu canlı ve kadınlara sevecenlikle yaklaşan tasvirler, antropologların ve başka akademisyenlerin oluşturduğu sınırlı çevrenin çok ötesindeki okurlara hitap etti. Fernea'nın gözleme dayalı bulguları, Kerbela yakınlarındaki bir Iraklı Şii toplulukta 1950'lerin ortalarında iki yıl süren bir çalışmanın sonucunda elde edilmiştir. Yazar bir Ramazan akşamında bir araya gelen ve Kuran okuyan kadınlarını şöyle tasvir etmektedir. Bu tasvir benim Türkiye'de tanık olduğum zikir törenlerine çok benzer:

[Kadın] molla oturdu ve [mollanın müridi olan] iki genç kız ayağa kalkarak uzun, mukabeleli bir ilahiyi başlattı. Kadınlar yavaş yavaş ritmik

bir biçimde göğüslerine vurmaya başladı; aynı anda hem başlarını sallıyor hem de ilahinin ritmik akışına göre göğüslerine vuruyorlardı. Bazen koro halinde ilahiye katılıyorlar ya da "A-huu-ha" veya uzunca ve içten gelen bir "Uuuuu!" tepkisi veriyorlardı. /.../ Molla hikâyenin en acıklı kısmına geldiğinde duruyor, kadınları hep birlikte ilahi söylemeye davet ediyordu; cemaat alçak bir sesle başlayıp daha sonra tam bir feryat şeklini alıncaya kadar seslerini gitgide yükselterek ilahi söylüyordu (1965/1989:110)

Fernea'nın çalışmasında, kadınlara dini mesajların iletilmesini sağlayan diğer iletişim biçimlerinden de örnekler vardır, bu özel olaya ise "kıraat" denmektedir.[9] Kadınlar ve erkeklerin ayrı ayrı katıldığı bu tören Ramazan ve Muharrem aylarında daha sık yapılırdı ve geceye sarkacak şekilde birkaç saat sürebiliyordu. Kıraat hem sosyal, hem de dini bir olaydı; popülerdi ve bu uzun tören sırasında beklentiler ve heyecan gitgide artıyordu.[10]

Toplantıları bir kişi düzenler, aile bağlantıları aracılığıyla davetiye gönderip akşamüstü bir araya gelen arkadaşlarını ve akrabalarını kendi evinde ağırlardı. Kadınların sosyalleşmek için pek az alternatifi olduğu düşünüldüğünde, bu toplantılar, yakın akrabaları dışındaki kadınlarla buluşmak için güzel bir fırsattı. Kuran'ı az çok profesyonel tarzda okuyan ve saygı gören kadın molla toplantının en önemli şahsiyetiydi. Bu molla bilgisini ve becerilerini genç kuşaklara aktaran, folklorik anlamda gelenekleri aktaran kadındı. Bu kırsal bağlamda, kıraat genellikle aile çevresi içinde yapılıyordu ve Kuran okuyan kişinin Allah vergisi bir yeteneğe sahip olduğuna inanılıyordu. Şii çevreleri konu alan daha yeni antropolojik araştırmalar, duyguların alevlenmesine neden olan bu okumaların bugünün kent ortamında da devam ettiğini göstermektedir (Kamalkhani 1993, 1998a, 1998b; Torab 1996).

Davet sahibinin gelen kadın mollanın gereçlerinin basit olduğu görülüyordu: "yıpranmış Kuran nüshaları ve kendi Kıraat Kitabı" (1965/1989: 109); demek ki ilahi geleneği yalnızca sözlü yollardan iletilmiyor, ayrıca özel bir derlemede de yazılı halde yer alıyordu. Anlatılardan oluşan ilahiler, kalabalık bir odada kadınların da katılımıyla söyleniyordu. İlahiler uzundu ve mukabelelerden oluşuyordu. Ortak söylenen ilahiyi, Kerbela'da şehit olan Hüseyin ve ailesinin yaşadığı trajik öyküyü dile getiren

bir vaaz takip ediyordu; bu öykü, Ramazan boyunca her gece anlatılıyordu ve kıraatın önemli kısmının başlangıcıydı" (1965/1989:110). Fernea, duygu yoğunluğunun artışına işaret ederek, töreni üç "aşamaya" ayırmaktadır. Bu üç aşamalı şema, mollanın ayağa kalkarak ilahi söyleyip sallandığı sırada "kadın kalabalığının onun etrafında halkalar oluşturup uyum içinde sallanmaya, ilahi söylemeye ve göğüslerine vurmaya başlamalarıyla" birlikte (1965/1989:111) duygusal ifadenin doruğa ulaştığı son bölümü de içeriyordu. Tarif edilen sahnenin koreografi olarak, Türkiye'de bazı tarikatlardaki erkekler arasında yaygın olan, ancak kadınlarda çok az rastlanan geleneksel "kıyami zikri"ne çok benzediği görülmektedir.

Marjo Buitelaar'ın bugünkü Fas'ı anlatan *Fasting and Feasting: Women's Participation in Ramadan* (1993; Oruç ve Ziyafet: Ramazan'da Kadınlar) adlı çalışması sosyal tutum, sorumlulukların dağıtılması ve roller gibi anahtar terimlerin sık sık kullanıldığı analize çok daha belirgin bir sosyal açı katar. Ancak, Ramazan kutlamalarına odaklanması, "Kadir Gecesi" olarak bilinen ya da yerel terminolojiye uygun olarak Buitelaar'ın "hesap verme gecesi" diye adlandırmayı tercih ettiği 27. gecedeki gelenekleri ön plana çıkarmaktadır (1993: 64). Başka birçok etnografya çalışmasında da kullanılan model burada tekrarlanmıştır: Kamusal değeri yüksek olaylarda erkekler camilerde dua eder (hatta kral dua ederken televizyondan yayınlanır); oysa kadınlar bu kutlamalara çok daha az katılır. Kadınlar ibadet için başka yerleri tercih ederek evliya türbelerine gider (en ideal olanı Yedi Ermiş'i ziyaret etmek ve her türbede 112. sureyi okumaktır) ya da camilerde dua eden erkeklere dağıtılmak üzere kuskus getirirler. Böyle eylemlerin dini bakımdan birer erdem olduğu düşünülür, ancak katılan kadınların toplumda nüfuz sahibi olmalarına yol açmaz.

Mary Elaine Hegland'ın Pakistan'daki Şii kadınlar arasında yapılan Muharrem toplantılarını konu alan makalesi (1998) anma törenlerini karşılaştırmak açısından ilgi çekicidir. Saha verilerini bu çalışmayla neredeyse aynı dönemde toplayan Hegland, altyapıyı oluşturacak literatürü tespit ederken benzer sorunlarla karşılaşmıştır: Söz konusu ibadetlerle ilgili çalışmalar vardı, ancak pek azı kadınların katılımına önemli bir yer ayırmaktaydı. Muharrem ayında yapılan anma toplantılarının canlılığı da, burada

sunulan malzemeyle daha biçimsel ve yapısal karşılaştırmalar yapılmasına olanak sağlamaktadır.

Tarih boyunca Sufi ve Şii gelenekleri birbirine bağlayan özellikler oldukça karmaşıktır. Ancak, genel olarak anma törenleri Sufi ve Şii topluluklarda özel bir konuma sahiptir. Ortak noktaları yalnızca yaygın bedensel ifadelerle dolu yoğun ibadet toplantıları değil, aynı zamanda, ritüel ifade tarzıyla yakından ilişkili olan ve uzun efsanevi hikâyeler aktaran ilahilerdi.

Hegland'ın çalışması, Peşaver'deki Şii kadınların "dini törenleri, kendini ifade etmenin, tanımlamanın, kişisel olarak güçlenmenin ve cinsiyet ideolojisini dolaylı olarak sorgulamanın bir aracı" (1998:241f.) olarak gördüklerini vurgulamaktadır; kadınlar bu törenleri, konumların çoğunlukla cinsiyet ve yaşla belirlendiği hiyerarşik bir toplumda bir direniş biçimi olarak kullanmaktadır. Bugün, Türkiye ve Pakistan arasındaki açık sosyal ve siyasal farklılıklara karşın, vakıftaki genç kadınların ritüeller ya da diğer faaliyetler için alan açarken seçtikleri yollara baktığımızda, ilginç benzerlikler ortaya çıkmaktadır. Her iki durumda da kadınlar hem örgütleyici hem de katılımcıydı ve gücü ile sorumluluğu dengelemek zorundaydı. Bir örüntü olarak muğlaklık, Vernon James Schubel'in *Religious Performance in Contemporary Islam: Shi'i Devotional Rituals in South Asia* (1993; Çağdaş İslam Dünyasında İbadet : Güney Asya'da Şii Ritüelleri)) adlı çalışmasında doğrulanmaktadır; ancak bu çalışma kadınların katılımına çok kısa değinir. Araştırma, Pakistan özelinde, ibadetle ilgili geniş bir belge niteliği taşımaktadır. Evde ibadetler olarak tanımlandıkları (ve böyle kalmaya mahkûm göründükleri) için, kadınların katıldığı dini törenlerin statüsü tartışma konusudur.

## Küçük Kadın Meclisinde Egemen Dini Tören Olarak Zikir

Sufi tarihi boyunca nüfuzlu kadınlar var olmuştur; ancak, kadınların genel literatürdeki tanımıyla ruhani eğitimlerini genelde kullandığı hakkında pek az bilgi vardır. Kadınlar tekkelere ne kadar sık gidiyordu? Evlerde sık sık zikir yapıyorlar mıydı? Kırsal ve kentsel topluluklar arasındaki farklılıklar ne kadar anlamlıydı? Erkeklerle karşılaştırıldığında kadınların hiyerarşisi nasıl bir yapıya sahipti? Tarikatların sözlü geleneğini efsanelerin oluşturmasına rağmen, bu tarihsel sorulara cevap vermek zordur.[11] Bu-

gün Türkiye'de kurumsallaşmış tarikatlardaki kadınların erkeklerle paralel faaliyetler sürdürdükleri söylenemez. Bugün Türkiye'deki tarikatlarda örgütlenen erkekler kamusal arenanın kıyısında faaliyet göstermektedir. Kadınların faaliyetleri ve dini törenleri daha da gizli kalmıştır, büyük çaba harcanmadan bir yabancıya neredeyse asla açılmaz. Zikir, kendileri ve başkaları tarafından özel bir konu olarak algılansa da, Gönenli Mehmet Efendi Vakfı gibi bağımsız bir grup ya da meclis içinde yer alan kadınlar kendi ihtiyaçları ve istekleri doğrultusunda ibadetlerini düzenleme özgürlüğüne sahip görünmektedir. Bu vesileyle kadınlar, tasavvuf faaliyetlerinin karşısındaki resmi yasaklardan ve bu tür faaliyetlerin İslamcı dirilmenin temel ağını oluşturduğuna dair güncel laik savlardan kendilerini ayrı tutmaktadır. İncelenen grup, zikir uygulamaları ile vakfın ilgilendiği sosyal yardım işlerini herhangi bir biçimde ilişkilendirmekten özenle kaçınmıştır. Apolitik olmak, vakıftaki kadınların kendi faaliyetlerini tanımlamada en önemli kriterlerden biriydi.

Zikir, Gönenli Mehmet Efendi grubunun belli başlı ritüeli olarak görülmelidir (Bell 1997: 173). Zikir, vakfa belirli bir mahalli kimlik vermenin yanında, grubun uyumu için de önemliydi. Sufi ideolojinin kadınlar tarafından yorumlanması açısından bakıldığında, zikrin bir dini tören olarak merkezi konumda olmasının birkaç nedeni vardı. Kadınlara göre, hoca nefsi olgunluğa ulaştırabilmek için gerekli gördüğü diğer ilave dua biçimlerinin yanı sıra zikri de onlara miras bırakmıştı. *Evrâd ve Tesbîhat* kitapçığında belirtildiği gibi, tekrarlanan duaların yapısı içinde zikrin özel bir yeri vardı. Törenlerin, ritüel sistemleri içinde nasıl birbirlerine bağlandığını göstermek için Catherine Bell "ritüel yoğunluğu" (1997: 173 vd) terimini kullanır; "tek tek törenleri, içinde gerçekleştirildikleri ve anlam kazandıkları insani bağlamla yeniden ilişkilendirmenin zorunlu yoludur bu" (1997: 209). Vakıftaki kadınlar tekrarlamaların meşruiyetini nitelendirirken, "selef" yönelimli İslamcı radikallere ve arkalarından onları kötüleyenlere cevap olarak anahtar "ananevi" terimini kullanıyorlardı. Vakıf merkezinde cuma günleri icra edilen zikir kadınların haftalık takviminde önemli bir yere sahipti; bu özelliğiyle, neredeyse erkeklerin aynı gün ve saatlerde camilerde yaptıkları toplantılara benzetilebilirdi. Vakfa sık sık giden kadınlar

bayramlarda bile camideki büyük törenlere gitmezlerdi. Yalnızca, bazen camilerde yapılan ve özellikle kadınlar için düzenlenen toplantılara katılıyorlardı; ayrıca zaman zaman caminin kadınlara ayrılmış kısmında namaz kılıyorlardı. Konuştuğum hiçbir kadın cuma namazına gitmiyordu; sebebi zikir törenine barış ve huzur içinde hazırlanmak istemeleri, okul veya iş nedeniyle fırsat bulamamaları (dolayısıyla seçim yapmak zorunda kalmıyorlardı) ya da cuma namazını kadınlara uygun görmemeleriydi (bu namaz daha çok erkeklerin faaliyetiydi).

Her gün namaz kılmak farzdır, ama Kuran'da savunulsa da, zikir ilave ve gönüllü bir ibadet türüdür.[12] Müzzemmil Suresi'nde şöyle buyrulur: "Rabbinin adını an, her şeyi bırakarak yalnız O'na yönel." Zikir ibadetini savunmak için yapılan gözde alıntılar yerel ve bireysel bağlamda değişiklikler gösterse de, "Allah'ı zikretmek" ifadesi (Arapça'da *zikr Allah*), William Chittick'e (1989) göre, çeşitli şekillerde ve bileşimlerde Kuran'da 26 kez geçmektedir. Sema törenlerinde musiki kulananların tersine, zikri savunanlar tarih boyunca savlarını geliştirirken Kuran'dan medet ummuşlardır; ayrıca Allah'ın "isimlerinin" Kuran'da bulunduğunu doğrulamak için de yine Kuran'a başvurmuşlardır. Vakıf merkezindeki derslerde ve vaazlarda açık ve kurallı Kuran yorumlarına nadiren rastlanmaktaydı. Daha çok, zikir ibadetinin Kuran'daki savunması genel terimlerle dile getirilmekteydi: "Kuran'da yazar..." ya da "Kuran bizi temin etmektedir ki...". Ben hiçbir zaman zikrin dinbilimindeki ya da kutsal kitaptaki temeli hakkında doğrudan bir çatışmaya tanık olmadım. Birkaç kez, sorduğum sorular önde gelen kadınlar arasında ayrıntılı bir tartışmaya yol açtı.

Namaz şarttır, ama kadınların varlığı "fitne" olarak algılandığı için kadınların camiye gidip gitmemesi konusunda herkes hemfikir değildir. Mahalli camilerde vakıf üyeleri ya da başka kadınlar veya kurumlar tarafından düzenlenen kadın toplantılarında, kadınlar camideki varlıklarını savunurken aynı sorunla karşı karşıya kalıyorlardı. Kadınlar ara sıra camilerde namaz kılarken duydukları "neden evinizde dua etmiyorsunuz?" ya da "burada kadınlar için yeterli yer yok" gibi sözlerden şikâyet ediyorlardı. Öğle namazı yaklaştığında ve erkekler camiye gelmeye başladığı sırada kadınların camilerdeki sabah toplantıları aniden sona eriyordu. Camilerin ana me-

kânları nadiren dolu olsa da (kadınların sabahları bile olsa camilerde toplantı yapmalarına izin verilmediği cuma namazı hariç), kadınlara ayrılmış bölümde ya da galeride dua etmek isteyen kadınlar sık sık sözlü sataşmalara maruz kalıyorlardı.

Zikrin hâkim ibadet biçimi olmasının diğer bir nedeni de kişisel düzeyde kadınlara yetki vermesiydi. Bu ibadet özellikle grubun çekirdeğinde yer alan kişiler tarafından yapılıyordu. Ön kapı kilitlenirdi; geç kalanların içeriye girilmesine izin verilmiyor, telefonlar açılmıyordu. Bu toplantı sırasında katılımcıların ziyaretçilere hizmet etmeleri ve onları yönlendirmeleri gerekmiyordu; ziyaretçiler zikri kendi duygusal ihtiyaçları için uygulayabilirlerdi. Uzun ve yorucu olmasına rağmen zikir töreni, katılan kadınların rahatladıkları saatlerdi. Zikir, yayınlanmış sohbetlerde okunduğu ve sözlü geleneklerde aktarıldığı şekilde hocanın öğretileri sayesinde meşruiyet kazanmıştı. Basılan dua kitapçığında zikir en önemli ibadet biçimi olarak "zikri şerif" ifadesiyle gösteriliyordu. "Şerif" terimi genellikle Peygamberin soyundan gelenleri anlatır; bir kişinin ya da olayın konumunu vurgulamak ya da onurlandırmak için çift anlamlı olarak kullanılmaktadır. Soydan gelmeyi vurgulaması, bu sözcüğe meşruiyet kazandırmaktadır. Bu durumda, şerif sözcüğünün kullanımı, çağdaş zikrin Peygamberin kendisine kadar uzanan bir silsileyi izlediğini ima etmektedir. Yukarıda tartıştık: vakıfta "silsile" iddiası asla olmamıştı; Kuran'a dayalı bir meşruiyetin işaretleri ve Peygamberle bağlantı iddiaları yeterince açıktı. Zikir, yoğunluğu ve bazı kadınların zikre önderlik edişi bir yana, semtte alışılagelmiş uygulamalardan çok farklı değildi. Şerif sözcüğü, ayrıca onursal bir sıfat olarak belli belirsiz bir biçimde zikrin önemini güçlendirmek için kullanılmaktadır. Bilindiği gibi, İslamın ve Peygamberin rengi sayılması nedeniyle yeşil, Müslüman dünyanın en sevdiği renktir. Birçok Müslüman yeşilin Peygamberin soyundan gelen şeriflere özgü bir renk olduğunu düşünür. Yerel söylemde zikrin böylesine onursal bir sıfatla birlikte anılması nedeniyle, semantik alanda bu ibadet tarzı "gelenek" ve "meşruiyet" gibi kavramlarla ilişkilendirilir. Bazı radikal İslamcılar uygunsuz bir halk geleneği olarak gördükleri zikri sorgulasa da, geleneksel olduğu göz önüne alınırsa, zikir Fatih semtinde olağanüstü bir uygulama değildi. Zikir lehine geliştirilen

savlar, Sufiliğe Türk kültür mirasının köşe taşlarından biri olarak sık sık gönderme yapmaktaydı. İslamcı olmayan milliyetçiler de bu bakış açısını sıkça dile getirmekteydi; bu kişiler birey olarak dindar değillerdir, faal bir dini hayat sürdürmezler ve dini muhafazakâr bir söylem olarak görürler. Zikirde geçmişin, Osmanlı dünyasının tadı vardı; tekke hayatının havasını yansıtıyordu. Bu dünyada hem kişiler, hem de kurumlar onay gören bir düzene göre yer alırlardı; davranışları da ne yapmaları gerektiğini kurallara bağlayan yüksek statüye uygun olurdu.

### Kaynaklar ve Deneyimler

Aşağıdaki zikir tartışmasının temelini oluşturan ampirik malzeme birkaç kaynaktan alınmıştır. Birincisi, yerel söylemde ifade buldukları üzere, tasavvuf ve ritüelleri hakkında bazı genel kabuller vardır. Bu hem sosyal, hem de politik yönlerin yanı sıra açıkça ortada olan dini yönleri de kapsayan oldukça gerilimli bir alandır. Zikir Fatih semtinde üzerinde çokça konuşulan bir konuydu. Zikir lehine oluşturulan savlar kendine özgü bir şekilde dile getiriliyordu. İkinci olarak, mahalli camilerde ve vakıf merkezindeki dersler sırasında Gönenli Mehmet Efendi grubunun ders ve sohbetlerde ifade ettiği normlar ve değerler vardır. Vakıf tarafından düzenlenen zikir toplantılarına katılım için hiçbir zaman genel ya da açık davet yapılmamaktaydı; ancak herkese açık derslerde tasavvuf terminolojisinin kullanılması, zikrin neden açıkça yapılmadığına ilişkin ipuçları içermekteydi. Birçok tarikat zikir ve vird için el kitapçıkları basmıştır. Bu kitapçıkların armağan edilmesi, dervişlere tespih gibi üyelik işaretleri verilen üyeliğe kabul töreninin (*bîat*) çok önemli bir parçasıydı. Bu tür basılı malzeme oldukça yaygındı ve bir gruptaki uygulamayı diğeriyle karşılaştırma olanağı sunuyordu. Son olarak, önce kurumsallaşmış Halveti Cerrahi tarikatının tekkesinde ve ardından da –daha uzun bir süre– Gönenli Mehmet Efendi Vakfı merkezi haline gelecek olan oluşumda gözleme imkânına sahip olduğum ibadet biçimleri, açıktır ki en önemli bilgi kaynağını oluşturmaktadır.

Gönenli Mehmet Efendi yandaşları tarafından uygulandığı biçimiyle zikrin tarifine ve tahliline geçmeden önce, yerel tasavvuf söyleminde tecrübe kavramıyla ilişkili analitik konumun açıklanması gerekmektedir.

"Tecrübe" teriminin kullanımı karmaşık bir konudur; hem zikir yapılan ortamda tercih edilen bir terimdir, hem de bazen daha düşünümsel antropolojik çalışmalarda kullanılan analitik bir kavram olarak karşımıza çıkar. *A Passage to Anthropology: Between Experience and Theory* (1995; Antropolojiye Bir Geçit: Tecrübe ile Teori Arasında) adlı monografisinde Kirsten Hastrup tecrübenin antropolojik bilginin kaynağı olması tartışmalarını incelemekte ve eleştirmektedir. Yazara göre, "topluma ve kültüre 'tecrübe' aracılığıyla yaklaşmak dünyaya ben-merkezci bir bakış açısıyla yönelmek demektir. Tecrübe eden öznenin ötesinde bir tecrübe yoktur –yalnızca merkez yeniden belirlenmektedir." Hastrup devam eder: "Ancak, aynı zamanda yaratıcılığın ve seçimlerin sınırları vardır ve kolay kolay bellekten silemeyeceğimiz öğrenilen mizaçlar da söz konusudur. Ancak, sosyal davranışlar basitçe kurallar tarafından yönetilmemektedir" (1995: 80). Aşağıdaki tartışmalarda, dile getirilen tecrübenin analiz edildiği bağlamlar ile, tecrübenin retorik bir araç olarak kullanıldığı bağlamlar arasında kesin bir ayrım yapılmaktadır. Bu çalışma birinci bağlama odaklanmaktadır: Dile getirilen tecrübe. Bu çalışma, psikolojik yönelimli bir analiz de değildir. Tecrübe kavramının kullanımı ve yanlış kullanımı üzerinde yaptığı eleştirel çalışmasında Robert H. Sharf şöyle yazar: "Terim çoğu kez retorik olarak, 'nesnel' ya da 'ampirik olanın otoritesine karşı koymak ve bunun yerine öznel, kişisel ve özel olanın değerini artırmak için kullanılır" (1998: 94). Tecrübe kavramının tarihsel geçmişi hakkındaki yorumlara ek olarak Timothy Fitzgerald aşağıdaki fikri ileri sürmektedir: "Terim, radikal biçimde açık uçludur; bilim adamları tarafından kullanımı, Yahudi-Hıristiyan geleneğindeki görece özel durumlardan, her şeyi kapsayan tarihler arası ve kültürler arası iddialara doğru kaymıştır" (2000: 125). Fitzgerald, Yahudi-Hıristiyan geleneğinin Tanrıyla benzersiz yüz yüze gelişleri nakleden anlatıları ile "kendi özel geleneklerinin çerçevesinde dünyayı devamlı ve kapsamlı bir biçimde tecrübe eden" bireylerin hikâyeleri arasındaki farkları özellikle vurgulamaktadır (2000: 134). İlkinin anlatı türü çok belirgindir (Saul/Paul paradigması); oysa ikincisi çoğu kez günlük bağlamında saklı kalır.

Kendi ritüel tecrübelerime dayandığımı iddia etmiyorum; ben gözlemci ve misafirdim. Kadınların iç tecrübelerine ulaşabildiğimi de iddia et-

miyorum. Ben, sözcüklerle ve beden hareketleriyle dile getirilenlerle, ayrıca tören sırasında ve sonrasında simgelerin ne şekilde ifade edildiğiyle ilgileniyorum. Zikirde hazır bulunan herhangi bir kişi, kendine özgü tekrarlarıyla ve artan yoğunluğuyla bunun açık imalarda bulunan bir tören olduğuna tanıklık edebilir. Hem evime döndüğümde, hem de Türkiye'de laiklik taraftarı Türkler arasında, zikrin "ne hissettirdiği" hakkında sık sık sorularla karşılaştım. Bu bana her zaman sıkıntı verdi; amacımın ne olduğunu açıklamak zorunda hissettim kendimi. Bu çalışma söz konusu kadınların kendilerini nasıl ifade ettikleri hakkındadır. Zikrin ritminden, zikredenlerin iç çekişlerinden ve tekrarlanan ilahiden etkilenmemek mümkün değildi. Ancak, estetik açıdan hoşuma giden bu tecrübe, başka kadınların yaşadığı dünyalara bir anlam verebilmenin aracı olamaz; ya da bu ritüelin yerel anlamını görebilmenin aracı olarak kullanılamaz. Sharf tartışmaya devam eder: "Edebi, sanatsal ya da dini temsillere kendilerinden başka bir şeye, esrarlı bir iç âleme gönderme yapıyorlarmışçasına yaklaşmak hatalıdır. [...] Belirli bir tecrübe –yani, kelimelerle ifade edilemeyişi– kendi içinde ve kendi başına sınırları belirleyici bir özellik oluşturmaz" (1998: 113vd). Bu argümanı izlersek, kişisel tecrübenin bir kaynak olduğunu iddia etmek yalnızca bir yöntem sorunu değildir, ayrıca temel teolojik kavramlarını paylaşmadığım halde duygusal ve estetik açıdan algıladığım bir tecrübeye gönderme yapmak yanlış olur. Bana göre, eleştirel gözlem, görüleni ve duyulanı yorumlamaktan ve tercüme etmekten geçer. Bu tür bir inceleme tarzı, söz konusu tercümenin saha çalışması sırasında edindiğim kişisel bilgi dağarcığımla bağlantılı olduğu sürece düşünümseldir. Belgeleme sürecinin yavaş ilerlemesi benim için değerliydi; çünkü saatlerimi ve günlerimi katılımcılarla birlikte geçirirken bilinçli ya da bilinçsiz olarak ritüel sahnesindeki olaylar hakkında düşünme imkânı buluyordum.

Yerde oturan kadınlardan bir metre ötedeki sofada otururak dua toplantılarını izlemem her zaman hoşgörüyle karşılandı; kendimi her zaman rahat ettirilen ve saygı gösterilen bir misafir olarak hissettim. Dua eden kadınların oluşturduğu halkanın bir parçası olmadan, ibadete mümkün olduğu kadar yakındım; orada hazır bulunan –ancak âdet gördükleri için katılmayan üyelerle– mekânsal olarak aynı konumdaydım. Beyaz bir

eşarpla başımı örterek, zikrin giyim normlarına mümkün olduğu ölçüde uymaya ve mümkün olduğu kadar açık renkler kullanmaya çalıştım. Ancak, zikrin analizi benimle ilgili değildir; zikirden bir anlam çıkarmak amacıyla, vakıftaki kadınların kendi tecrübelerini nasıl dile getirdikleriyle ilgilidir. Benim konumum insanlar arasındaki iletişim olanaklarını inkâr etmek olarak değil, akademik anlamda yorumlanmalıdır, çünkü amacım iç dünyalara gönderme yapmaktan çok, söz konusu bağlamdaki iletişim tarzlarına (yani sözlü, bedensel, mekânsal ve estetik ifadeler) odaklanmaktır.

### Vakıf Merkezinde Cuma Günleri Yapılan Zikrin Çerçevesi

Vakıf grubunun faaliyetlerinin genel sosyal çerçevesi bu kitabın birinci bölümünde uzun uzun tartışıldı. Bu bölümde, zikrin katılımcılar için dini anlamından daha fazlasını ifade ettiği gerçeğine odaklanmak amacıyla yalnızca statü ve meşruiyet yönleri vurgulanacaktır.

Saha çalışması boyunca, kadınların kamusal alana taşma amaçlarında resmiyet kazanma eğilimleri iyice açığa çıkmıştı. Bir süre yarı kamusal bir örgüt olarak faaliyet gösterdikten sonra, kadınların faaliyetleri çevrelerindekiler tarafından "yalnızca kadın toplantıları" olarak göz ardı edilemezdi. Genç kadınların geleneksel kadın toplantılarının biçimini ve yapısını geliştirmeleri, yeni birliktelik biçimlerine ihtiyaç duyulduğunu, ellerinde de bunu gerçekleştirecek olanaklar olduğunu gösteriyordu. Yukarıda da belirtildiği gibi, meşruiyet elde etmeye çalışırken zikir törenleri önemli bir yere sahipti ve süreç her iki yönde de işliyordu: Hem kadınların yardım işleri beğeniliyordu, hem de çevrelerine yardım ederken geleneksel değerleri gözettikleri düşünüldüğünden insanlar onlara destek vermeye hazırdı. Düzenli zikir törenleriyle birlikte çarşamba ve perşembe toplantılarında ilahi söyleme ve mevlid okuma biçimleri, toplantılara katılmak isteyen herhangi bir kadına bu birlikteliklerin temelinde sağlam bir gelenek olduğunu açıkça gösteriyordu. Zikir, mevlid, Muharrem'in ilk on günündeki ağıtlar gibi diğer anma törenleri, herkese açık yapılınca, özel teolojik bir mekâna işaret ediyordu.

Fatih bölgesinde ve İstanbul'daki birçok grupta olduğu gibi, vakıf merkezinde düzenli olarak zikir yapılırdı. Tarikatların Cumhuriyetin ilk

dönemlerinde uzun bir gerileme döneminden geçmiş olmasına karşın, bu tür dua toplantıları hem erkek, hem de kadınlar arasında az çok gizli koşullar altında devam ettirilmişti. Cemal Kafadar şöyle yazmaktadır: "Birçok Sufi cemaat, merkezi bir örgüte bağlı olmadıkları için, belli oranda gizli kalarak ve poliste, ordu ve parlamentodaki bazı ilişkilerini kullanarak bağımsız birimler şeklinde faaliyetlerini sürdürdüler" (1992: 310). "Müslüman *ümmeti* içinde daha geniş bir kimliğin ortadan kalkması pahasına Türkiye'de 'Türk' milli bilincinin yüceltilmesi için (hükümetin aldığı) ek önlemlerin" (Kandiyoti 1997: 186) sonucunda oluşan Müslüman söylemde de ideolojik bir dönüşüm olduğu açıktı. Tekkelerin kapatılmasından sonra zikir çoğu durumda özel ortamlarda yapıldı ve ilgili mekânların ve mekânsal koşulların değişimi, dervişliğin statüsü üzerinde büyük bir etki oluşturdu. Günümüzde kadınlar arasındaki dini hareketlilikle karşılaştırıldığında, 1930'lardan sonra tersine bir süreçten bahsedilebilir: Tarikat üyesi erkeklerin ibadeti kamusal alandan özel mekânlara, görünürlülükten kapalılığa geçmişti (Lifchez 1992).

Tarihi derviş tekkelerinin çoğu kasten yıktırıldı ya da bakımsızlığa terk edildi. 1920'lerde devlet otoritelerinin gözünden uzak yeni yerler bulundu. (Ancak, konunun gizlilik yönü abartılmamalıdır; her iki tarafın da diğerinin hareketlerinden haberdar olduğu anlaşılmaktadır.) Laik eğitim programları, şehirlerde çeşitli tekkelerde ya da kırsal alanda yerel şeyhlerin verdiği ve "gerici" ya da "irticai" olarak algılanan her tür dini eğitimin karşısındaydı. Laiklik yanlısı entelektüel elit, şeyhleri ve dindarları gerici ve boş inançların etkisinde olan kişiler olarak sundu, tekkeleri yozlaşmanın ve gerilemenin yuvası olarak niteledi. Ancak, birçok aile tarihinin de gösterdiği gibi, tasavvuf geleneğine uygun dini törenler yaşatılmaya devam etti. On yıllar boyunca, Müslüman orta sınıfın genç kuşaklara kültürel sermayesini aktarması büyük oranda özel ortamlarda gerçekleşti. Saha çalışması sırasında görülmüştür ki, bugün dini eğitim görmüş altmışlarındaki kadınlar, aile üyeleri ve bir ölçüde gizli Sufi örgütlenmeler aracılığıyla Arapça'ya ve dini literatüre genç yaşlarında aşinalık kazanmışlardı. 1950'lerde ve 1960'larda tarikat hayatı en alt seviyeye indi, ancak elbette kesintiye uğramadı. Hatta bazı çevreler (özellikle Nakşibendiler) İkinci Dünya Sava-

şı'ndan sonra çok partili sistemin yürürlüğe girmesinin ardından siyasete katıldı. Hakan Yavuz'un gözlemlerine göre: "Reformist Türk devletinin günü geçmiş kurumlar olarak algıladığı oluşumlar, esnek ve uyum sağlayabilen gayri resmi kurumları ve söylemleri besleyen bir 'rahim' haline geldi" (1999: 129). Günümüzde Sufilik artık bir "yeraltı kültürü" olarak algılanmamakta, dervişlerin mirası birçok genç Türk'ü cezbetmektedir (Kafadar 1992). Bu bağlamda, dikkatleri çeken yalnızca Sufi ibadet hayatı değildir; kültürel ve estetik ifade biçimleri de Sufiliği her durumda geleneksel bir teoloji olarak yorumlamayan öğrenciler ve iyi eğitim görmüş gençler tarafından kabul görmektedir. Sufilik ve "New Age" birleşmesi bilimsel çalışmalara yansıyan oldukça yeni bir alandır. Bu canlı güncel ilgi yalnızca dini terimlerle tanımlanamaz; bu, kültürel kök arayışına işaret etmektedir ve dolayısıyla açık bir milliyetçi yön barındırmaktadır (Yavuz 1998). Ancak, Yavuz'un ifade ettiği gibi: "Bu ağlar Türkiye'deki çağdaş İslamcı hareketlerin en önemli entelektüel ve felsefi kaynağıydı" (1999: 129). Küçük derneklerin birçoğu ne İslamcı ne de milliyetçi olarak adlandırılabilir; bunlar her ikisine de atfedilen özellikler taşımaktadır.

Sufi mirasının bazı parçaları, tarikatlar belirsiz konumlarını uzunca bir süre korusa da, Arap ya da Fars kökenli olanın karşısında Türk olarak tarif edilebilecek her şey gibi, cumhuriyetçi ortamlarda övgüye değer kabul edildi. Cemal Kafadar'a göre "tasavvuf, ibadetteki katılıkların ve ortodoks kapalılığın karşısında hoşgörünün ve aşkın savunuculuğunu yaptığı ölçüde, gerçeği gizleyenlerin ve sömürücülerin yozlaştırdığı erken Türk hümanizmi olarak yeniden yorumlandı" (1992: 137). Cumhuriyet, Osmanlı musikisini ve mimarlığını vurgulayarak, poster ve amblemler için minyatür resimlerini kullanarak ya da Mevlevi grupları dünya turlarına göndererek bir milli özellik olarak Sufiliğin estetiğini ön plana çıkarmakta asla tereddüt etmedi. Cumhuriyet tarihçiliğinin, kendi öz tanımında "Sufilik" ve "ortodoksi" arasındaki sözde çelişkideki kemikleştirici ikiliği kullanış biçiminden söz etmek gerekir. Cumhuriyetin kendi imgesi, cehalete ve geri kalmışlığa karşı savaşında Sünni teolojinin akılcı ve bilimsel yönlerinin modern versiyonudur. Bu da, yukarıda tartışılan argümanların akademik bağlama uygulanmış milliyetçi versiyonudur.

Sufi tarihi boyunca çeşitli zikir teknikleri her zaman uygulama alanı bulmuştur; bunların birçoğu vakfın hemen yanı başındaki mahallede temsil edilmektedir. Camilerde ve evlerde sessiz zikir ("zikr-i kalbî") yapan birkaç Nakşibendi grubu vardır. Ritüellerindeki vakur tavır ve Sünni teolojinin koruyucuları olduklarını vurgulamaları, Nakşibendileri mahallenin tutucu sesi haline getirmiştir. Vakıf merkezinden birkaç sokak uzaklıkta Halveti Cerrahi tarikatının tarihi tekkesi vardır. Bu mekânda pazartesi akşamları haftalık sema törenleri yapılmaktadır (bu arada, Cerrahilerden bazıları tam bir Mevlevi[13] giysisi içinde Mevlevilerin "devran dönme" usulleri konusunda eğitilir). Perşembe geceleri, Kuran okuma, ilahi söyleme ve zikir dahil büyük bir tören yapılır. Cerrahi tekkesine de devam eden Rufai tarikatı üyeleri çok yüksek sesle zikrederler, ayakta zikrederken de beden dilleri çok şiddetlidir. Bazı katılımcılar zikir töreninin doruk noktasında yanaklarından ince şişler geçirir ya da dillerine iğne batırır. Nakşibendilerin sessiz zikri öne çıkarışı, Rufailerle ilgili anlatılarla tam bir karşıtlık oluşturmaktadır. Ancak, uygulamada, Türkiye'deki Nakşibendi gruplarının birçoğu da yüksek sesle zikir yapmaktadır (lisân zikri). Rufailer ise Halveti Cerrahi törenlerine katılamayacak ve hoş karşılanmayacak kadar çılgın değillerdir. Devletin baskısı büyük bir olasılıkla hem örgütsel, hem de törensel bağlamda tarikatları ve kollarını birbirine yakınlaştırmıştır.

### Zikirde Sesler

Zikir toplantıları hiçbir zaman basılı takvimlerde ilan edilmese de, vakıf programının ayrılmaz bir parçasıydı. Gönenli Mehmet Efendi Vakfı'nın bunu duyurmamasının hem teolojik, hem de siyasal nedenleri vardı. Sufi bakış açısına göre, bir kişinin bu törene katılmasına izin verilebilmesi için, zikri yöneten kişinin onun belli bir dini olgunluğa erişmiş olduğuna karar vermesi gerekiyordu. Zikir toplantılarının, yasal olarak hâlâ yasak oldukları bir ortamda gereğinden fazla cüretkâr bir biçimde ilan edilmesi, kadınların vakfın tamamını riske atmaları anlamına gelirdi. Bir arkadaş topluluğu olarak ev ortamına yakın şartlarda dua edildiğinde saldırı ihtimali fazla değildi. Ancak, kadınların zikir toplantıları, diğer birçok Sufi eğilimli topluluklarda olduğu gibi, mahallede iyi bilinmekteydi. Zikir toplantıları

düzenleyen grupların elbette ki her zaman "tarikat ehli" olmaları gerekmiyordu. Bu gruplar kendilerini Sufi cemaati ya da zikir meclisi olarak adlandırabilirlerdi; hatta daha da gayri resmi bir biçimde bir "arkadaş halkası" olabilirlerdi. Ancak, böyle resmi örgütler yoktur.

Zikrin, başta namaz olmak üzere başka ibadet biçimleriyle bağlantısı, ilave, gönüllü ve tekrarlanan gibi anahtar kelimeler kullanılarak tarif edilebilir. Zikir toplu yapılabileceği gibi, bireysel bir ibadet de olabilir. İkincisi oldukça özel bir niteliğe sahip olsa da (en aza indirgenmiş bedensel hareketlerle ve genellikle evde mutlak bir yalnızlıkta yapılsa da) ve başka günlük dualardan ayırt edilmesi güç olsa da, vakıftaki kadınlar her ikisini de uygulamaktaydı. Burada önemli olan nasıl yoğunlaşıldığı, musiki icra edilirken ya da ilahi söylenirken nasıl oturulup kalkıldığıydı.

Eğer şeyh, mürşid ya da hoca izin verirse, her gün "münferiden zikir" uygulanabilir. Zikir töreninin idealleştirilmiş resminde büyük kentteki meşgul profesyoneller değil, bir ruhani lider ve pür dikkat kesilmiş çırağı vardır. Vakıftaki durum, başka açılardan da, biraz farklıydı. Kadınlarla yapılan konuşmalarda hocanın ne öğüt verdiğini kesinkes belirlemek güçtü. Bu öğütler daha çok, başka dua biçimleri için kullanılan sözcüklerden ve grubun âdetleşmiş diye algıladığı davranışlardan anlaşılıyordu. Zikir düzeni, anlaşıldığı kadarıyla bireysel ihtiyaçlara bağlı olarak duruma göre farklılık gösteriyordu; duaların biçimi, dualarda gönderme yapılması gereken acil konular düşünülerek ya da belirli bayramlar için düzenlenen dualar doğrultusunda zikri yöneten kişi tarafından çeşitlendirilebilirdi.

Dini eğitimde alışılageldiği üzere, vakıfta doğru zikir tekniğini öğrenmenin yolları yarı resmi hale gelmişti. Tarikatlarda, nefes kontrolü, tespih kullanma, elverişli ve elverişli olmayan beden hareketleri gibi konularda kapsamlı bir literatür ve sözlü gelenek vardır.

Zikrin musikisi küçümsenmemelidir (Feldman 1996). zikir ve diğer dua toplantıları sırasında geleneksel olarak ilahiler söylenir. Tarihi tekke geleneğinde, zikir törenleri sırasında şeyhten sonra gelen en önemli insan, şeyhin sesini vurgulama işlevi gören ve direktifleri izleyen "zakir"dir. İlahilerin, kaside, durak, mevlud ve mersiye gibi şarkılar, işlevsel yönden ve ibadet bağlamında, tekrarlanan bir dua biçimi olarak zikre yakındır. Va-

kıf merkezinde edebi tür olanları (ilahi, vird, zikir) ritüelin içinde harmanlanırdı. Aradaki fark, türden çok, mertebe ve tonla ilişkiliydi; zira tekrarlar ve vuruşlar bu ifade biçimlerinin ortak noktasıydı.

Musiki türleri ve zikir üzerine yazdığı bir makalesinde Walter Feldman zikir töreniyle bağlantılı ilahileri müzikal açından iki kategoriye ayırmaktadır: zikri ilahi ve edebi ilahi. Birincisinin ritmi karmaşıktır; zikrin hareketleri "basit bir ikili ritmik kalıba" (1992:192) göre yapılmaktadır. Biçimin basit oluşu orada bulunan kişilerin tamamının katılmasına olanak tanımaktadır. Bu müziksel ifade zikir töreninin son derece önemli bir parçasıdır. Edebi ve sofistike ilahiler yoğun bir zikir töreni için fazla karmaşıktır, ancak bir zikir toplantısı sırasında önemli bir rol üstlenebilmektedir (Feldman 1992). Hocayı öven iki ilahi bu türdendir; içerik, ritim ve melodiye oranla çok daha önemlidir. İbrahim Hakkı'nın güçlü nakaratları olan "Mevla görelim neyler" ilahisi karşıt türe bir örnek olarak gösterilebilir.

Mevla görelim neyler
Neylerse güzel eyler

Mevlid belirgin anlatı karakterinde bir ilahi türüdür. Müslüman dünya anma özelliği olan şarkıların birçok örneği vardır, ancak aşağıda tartışılan biçimin kökeni temelde Osmanlıdır. Türkçe'deki yazılışı mevlid, mevlit ve mevlüt biçimlerinin arasında gidip gelmektedir.[14] Terim hem Peygamberi öven şiirlerin toplamına, hem de Peygamberin doğumu vesilesiyle yapılan özel kutlamaya işaret etmektedir. Yorumlu eleştirel basımlardan fotokopiyle çoğaltılmış basit kitapçıklara kadar, klasik metinlerin çeşitli basılı versiyonları toplumun bütün katmanlarında oldukça yaygındır. Milli edebi mirasın bir parçası olduğu düşünülmektedir, ancak tasavvuf eğitiminin bir parçası olduğu da bilinmektedir.

Mevlid teriminin modern Türkçe'de çift anlamı vardır. Bu sözcük, Süleyman Çelebi'nin (1351-1422), Mevlid-i Şerif[15] başlığı altındaki popüler ve bilimsel sayısız örneği yayınlanan eserine ve genellikle halkın dindarlığını ifade etmek için kullandığı, sözlü yollardan aktarılan metinlere işaret etmektedir. Terim ayrıca iki belirli toplantı biçimini anlatır: Yakın bir za-

manda ölmüş birinin anısına yapılan toplantılara, ya da evlerde veya başka yerde kadınların Kuran okuma buluşmalarına işaret edebilir (Gilsenan 1973: 48 vd; Rabinow 1975: 89 vd; Eickelman 1976: 171 vd). Türkçe konuşulan bölgelerde her zaman çok popüler olan Mevlid-i Şerif bütün Müslüman çevrelerde tam anlamıyla kabul görmemiştir; "Bidat" (Kuran'a ve diğer kurallı metinlere meydan okuyan) olarak algılanır ve bugün Türkiye'de hâlâ belirli bir ortodoks muhalefet vardır. Eleştiriler hem (Kuran'da ve hadislerde teyit edilmeyen) şiirin içeriğini, hem de uygulamanın tarzını ve açığa çıkardığı duyguları hedef almıştır. Ancak, bu uzun şiir, güzel dilinden dolayı şiirseverlerin beğenisini toplamıştır; edebiyatla daha az ilgili kişileri de güçlü duygusallığı ve parçası olduğu görkemli törenler nedeniyle cezbetmiştir.

Müslüman takvimine göre yıl boyunca mevlidhanlar camilerdeki daha resmi törenlerde mevlid okur (Stokes 1992: 211 vd). Süleyman Çelebi'nin mevlidi Türkiye'de Ramazan, Muharrem aylarında ve Peygamberin doğumunda camilerde okunur (Özdemir ve Frank 2000: 53 vd). Ramazan sırasında dini faaliyetler genelde yoğunlaşır ve bu dönemde Mevlid-i Şerif'in tamamı ya da belirli kısımları az çok spontane bir biçimde birçok kez okunabilir. Muharrem'in ilk 10 günü sırasında dönemin matem temasına uygun ilahilerle birlikte Çelebi'nin mevlidinin belirli kısımları da okunmaktadır. Muharrem'in 10. gününün akşamında Sümbül Efendi Camisi'nde büyük toplantılar yapılmaktadır. Hem erkekler, hem de kadınlar yoğun kalabalıklar halinde bir araya gelmektedir; erkekler mevlid okuyan kişiye yakın oturur, kadınlar da dış daireleri oluşturur. Seyircilerin okuyan kişiye eşlik ettiği nakarat bölümleri, duygusal ifadesi ve ritmik tarzıyla bir zikir törenine benzemektedir. Çoğu nakarat bölümünün dua niteliğinde olmasına karşın mevlidler resmi bir ibadet faaliyeti değildir.

Mevlid okuyarak hizmetleri karşılığında iyi bir ücret alan hafızlar kutlamalar ya da matemler, sünnetler, evlilikler, eve dönen hacılar ya da ölümler dolayısıyla evlere davet edilir. Mevlid okunması, Müslüman takvimindeki Rebiülevvel ayının 11'i ve 12'si arasındaki gecede yapılan Peygamberin doğum kutlamalarının önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Bu kutlamalarda okunan şiirler Peygamberin hayatından efsaneleri anlatır ve

özellikle yarı özel nitelikteki toplantılarda popülerlik kazanmıştır. Nancy Tapper ve Richard Tapper'in 1980'lerin ortalarında Türkiye'de küçük bir kasabada yaptıkları gözlemlere göre: "okumalar yılın her döneminde ve çok farklı sosyal bağlamlar vesilesiyle düzenlenebilecek dini ibadetlerin ana bölümü haline gelmiştir". Yazarlar şöyle devam eder: "mevlûd günümüz Türkiye'sinde dini törenlerin en önemlisidir" (1989: 73). Güzel mevlid okumak hem bir beceri, hem de bilgi göstergesi olduğu için okuyana itibar kazandırır. Hacı Hasan Camisi'nde vakfın düzenlediği toplantılarda, mevlid okuyan yetenekli bir kişinin bulunup bulunmamasına bağlı olarak, bütün yıl boyunca mevlid okunabiliyordu. Mevlidin uzunluğu Müslüman takviminde hangi zamana rastladığına ya da bu türden duygusal bir ifadeyi gerektirecek nedenlerin var olup olmamasına bağlıydı.

Diğer anma dualarında olduğu gibi, tarih boyunca duaların ezgili okunması tartışılırken teolojik karşı çıkışlarla karşılaşılmıştır.[16] Tarih boyunca itirazlara yol açan, özellikle bu uygulamanın müzikal ve sanatsal yönü olmuştur.[17] Ezgili dua her zaman bir dua biçiminden çok, bir estetik gösteri şeklinde algılanma riskini taşımaktadır. Zikirden farklı olarak, mevlid okumak Kuran'a ya da hadislere dayanmaz. Dua edişin sanatsal tarzının meşruiyeti, Osmanlı dindarlığının derin köklerinde aranmalıdır. Martin Stokes şöyle yazmaktadır: "Mevliddeki okuma tarzı kıraattan [Kuran okuması] çok farklı değildir. Sorun, kıraatın reddettiği, ancak Mevlidde kabul gören 'müzikal' öğedir" (1992: 211). Ancak, bu çalışmanın bağlamında, zakir kadının katkısının, sesinin güzelliğine ve sözcükleri telaffuz ediş biçimine göre değerlendirildiği açıktır.

Mevlid sırasında oluşan duygusal havayı iletebilmek için burada bazı alıntılar kullanılacaktır. Her tematik bölümün ya da "bahir"in sonunda aşağıdaki dua gelmektedir:

> Gel dilersiz bulasız oddan necât
> Işk ile derd ile aydun es-salât

Allah'ın isimlerini öven girişteki "bahir", "Allah-Âdın Bahri", bir dua biçimi olarak Allah'ın adını *zikretmek* anlamına gelen zikrin özüne te-

matik bağlamda benzemektedir. Mutluluk ve hüzün anlarında en çok söylenen duanın ilk yedi dizesi aşağıdaki gibidir:

Allah âdın zikredelim evvelâ
Vâcib oldur cümle işde her kulâ
Allah âdın her kim ol evvel anâ
Her işi âsân ider Allah anâ
Allah âdı olsa her işin önü
Hergiz ebter olmaya ânın sonu
Her nefesde Allah âdın de müdâm
Allah âdıyle olur her iş temâm
Bir gez Allah âdın de müdâm
Dökülür cümle günâh misl-i hazân
İsm-i pâkin pâk olur zikr eyleyen
Her murâda erişür Allah diyen
Aşk ile gel imdi Allah diyelim
Derd ile göz yaş ile âh îdelim
(*Mevlid-i Şerif*, Tavaslı edisyonu, t.y: 4)

Bayramlardaki mevlid toplantıları birkaç saat sürebilmektedir. Mevlidi dinleyen cemaatin içi güçlü duygularla, mutlulukla ya da hüzünle dolar. Gözyaşları dökülür ve yüksek sesli iç çekişler duyulur. Toplantı ne kadar uzun sürerse, katılımcıların zikir coşkusuna çok yakın bir tarzda bedenlerini hareket ettirmeye başlamaları o denli olasıdır. Dini tören koreografisi zikir ve mevlidde birbirine oldukça yakındır. Şiirin bütün dizelerinin okunması bir saat almaktadır ve bu, Kuran'dan bölümlerle, dualarla ve ilahilerle kuşatılmıştır.

Zikir ve mevlidden ayırt edilmesi daha da zor olanı –ibadetten ziyade edebi anlamda düşünüldüğünde– vird duasıdır (Netton 2002:47 vd, 86 vd). Vird ve Osmanlıca'daki çoğulu *evrâd*, bir mürşidin yönlendirmesiyle günün belirli saatlerinde farklı bir sıra izlenerek okunması gereken, tekrarlanan nitelikteki günlük duaları belirtmek amacıyla kullanılan geniş içerikli kavramlardır. Vird çoğunlukla Kuran'dan alınan bir grup ayetten ya da

kısa surelerin ve Kuran'da geçen "Allah'ın en güzel isimlerinin" tekrarlanarak söylenmesinden oluşur. Bunlara herkesin bildiği dualar da dahil edilebilmektedir. Geleneksel olarak vird, zikir töreninin giriş duası olarak işlev görmektedir; böylece diğer biçimlerdeki dualardan zikre geçişi belirtir.

Çoğu durumda vird okumaları için basılı elkitapçıkları bulunan ve zikir kurallarının kuşaklar boyunca sözlü olarak iletildiği kurumsallaşmış Sufi tarikatlarının tersine, vakıftaki kitapçıklar asıl uygulamayla ilgili pek az kesin bilgi içerir. Temelde, dua öncesinde *farz* sayılanlar yalnızca namaz için değil, zikir için de geçerlidir. Kurallı bütün dualar için olduğu gibi, niyet etmek ve abdest almak gereklidir. Zikir ibadetinin kendisine geçmeden önce hazırlık duaları edilir ve Kuran okunur. Vird, çeşitli türlerden ek dualarla uzatılabilir.

Her tarikat ve çoğunlukla her alt kol kendisine özgü belirli bir virde sahiptir. Efsanelere göre vird, neredeyse istisnasız, ne zaman ve nasıl okunması gerektiği konusunda bilgi vermiş olan tarikatın pirine atfedilir. Tarikatlardaki çeşitli geleneklere bağlı olarak farklı biçimlerde uygulanan zikr gibi vird de yüksek sesle ya da sessiz olarak, tek başına ya da hep beraber okunabilmektedir. Geleneksel tasavvuf öğretisinde, virdin karmaşık bir ders şemasının bir parçası olarak işlev gördüğü durumlar ve ilham (*vârid*) sonucunda oluştuğu durumlar arasında göze çarpan bir ayrım yapılmaktadır. İlk durumda duanın sözleri müridin eğitimine uygun olarak (merhum ya da hayatta olan) bir mürşid tarafından seçilir. Virdi meydana getiren kutsal sözcükleri yalnızca tarikat ya da cemaat bilir. Bu sözcükler, alışılagelen anlamıyla bir sır değildir; daha çok, üyeliğe kabul töreni sırasında değerli bir armağan olarak iletilmesi gereken bir şeyi temsil eder. Vârid ise doğrudan Allah'ın bir bireyin kalbine –bu kişinin çabası ya da kastı olmadan– yerleştirdiği sözcükler olarak algılanır. Bu sözcükler zikir törenleri, kurallı dualar ya da bireysel dualar ile bağlantılı bir biçimde tek bir kişinin virdi olarak işlev görmektedir.

Hoca, grubun içinde sunulduğu şekliyle irşadında takipçilerine zikir konusunda belirli hiçbir talimat vermediğinden, Gönenli Mehmed Efendi Vakfı'nın ablasına göre, bireysel vird derlenmiş sohbetlerden yapılan okumaları dikkatle dinleyen kişilere malum olacaktı. Virdi keşfetme tekniği *vârid* kavramına yakındı. Elbette ki bu, tartışmalı bir ilahiyat görü-

şüydü; dua talimatlarının yer aldığı *Evrâd ve Tesbîhat* kitapçığında hiçbir biçimde belirtilmemişti.

Gönenli Mehmed Efendi manevi eğitimlerinde kullanılmak üzere takipçilerine böyle bir virdi miras olarak bırakmadı. Geleneksel olarak bir velinin mezarından harekete geçebileceği, takipçilerinin ve ona sadakatle bağlı olanların hayatlarını paylaşabileceği düşünülür; velinin, talimat verebileceği ve manevi rahatlama sağlayabileceği iddia edilir. Hocanın bu anlamda bir *veli* olduğu düşünülmemişti, ancak hâlâ kadınların koşulları üzerinde bir etkisi olduğuna inanılmaktaydı. Sorulduğunda, kadınlar, zikre katılan her kişinin hocayla kendi bireysel ilişkisini kurduğunu, bireysel virdin sohbetlerden yapılan okumaları dinlerken her kadın tarafından keşfedileceğini söylüyordu. Bu bağlamda, vird bireyseldi ve sözcüklerde saklı, belli koşullarda kendisini gösteren anlamlar olduğu kavrayışına dayanıyordu. Seçimi doğrulamak için vakıftaki kadınlar bazen rüyaları da yorumluyorlardı. Bu tutum, kadınların merhum hocayla iletişim kurabileceklerine ilişkin genel inanışlarından beslenmekteydi. Kişisel vird olayını savunmak için geleneksel olarak şu surelere başvurulur: "Ve onlar sana indirilen Kitaba da, senden önce indirilenlere de inanırlar, âhirete de kesinlikle inanırlar; inkâr edenleri, başlarına gelecekleri bildirerek uyarsan da birdir, uyarmasan da, inanmazlar" ve "Rabbinin Kitabından sana vahyolunanı oku; onun sözlerini değiştirebilecek bir tek güç yoktur." Tarikatların arasındaki tartışmalı farklar, takipçiler tarafından saklanmış ve bozulmadan iletilebilecek bir vird olmamasından kaynaklanmaktadır. Hocaya ve onun öğretilerini ileten gruba belirli bir vird atfetmeyen vakıf, zikir törenlerinin eleştiriden uzak kalmasını garanti altına almıştı. Velisi ve virdi olmadığı için, kadınların cuma faaliyetleri, merhum hocanın ilham verdiği özel bir konuydu sadece. Hocanın kaydedilmiş vaazlarında zikrin ruhani eğitimin değerli bir türü olması dışında, fazla bir bilgiye rastlanmıyordu.

Gönenli Mehmed Efendi sohbetlerinin yer aldığı kitapta, zikirle ilgili şu bilgiler ona atfedilmekteydi (1994: 329):

> Allah (c.c [celle celaluhu]) Hazretleri cümlemizi tecelliyat-ı ilâhiyyeyi öğrenen, Allah'ını anan kullarından eylesin. Allah (c.c) imandan,

Kur'an'dan ayırmasın. İki rekat gece namazı senin cennetlik olarak kurtulmana sebep olabilir. Allah için sıcak soğuk demeden camilere, ilim ve zikir meclislerine koştun mu imtihanını vermişsin demektir. Elhamdülillah elimiz ayağımızla Mevlamıza teslimiz. O'nunla her an için meşgulüz. Rabbim bize bu sıcağı kendisini hatırlatmak için yolluyor.

Son cümleyle, muhtemelen, Gönenli'nin öğretilerini hiçbir zaman unutmamak için Allah'a dua biçiminde eklenmiştir. Zikir törenlerinin kapsadığı bütün anahtar kavramlar metinde geçmektedir. Yardımseverlik gibi, zikir de bir tür ruhani eğitim olarak algılanmaktaydı; her ikisi de Allah'a yaklaşmanın yolları olarak düşünülmekteydi. Ancak, ruhani eğitimin bir türü olarak zikir, daha enstrümantal nitelikteki başka ilave dua biçimlerinden ayrı tutulabilir.

### Bir Cuma Günü Öğleden Sonra Vakıf Merkezi

Vakıf merkezindeki haftalık toplantıları ele almadan önce, bir Sufi grubundaki her müridin her gün kendi başına kısa ya da uzun zikir yapabileceğini belirtmek gerekir. Kurallar mürşidin emir ve talimatlarına göre belirlenir. Tek başına yapılan zikir genellikle namaz ya da duayla birleştirir. Zikir dizisi, belirli bir zamanın özel formülü olarak sessiz ya da çok kısık sesle söylenebilir; aynı sözcükler iyi düzenlenmiş ortak törenlerin çok önemli bir bölümünü oluşturabilir. Türk kadınları, tek başına yapılan ve daha etkileyici tarzdaki zikri bilmez. Vakıf grubunda zikirden, gergin dönemlerde rahatlık sağlayan bir teknik ve ortak cuma ibadetinin bir hatırası olarak bahsedilirdi. Her iki durumda da zikir, hocanın öğretilerinin daha iyi anlaşılması için bir başlangıç olarak yorumlanmaktaydı.

Birkaç cuma oturumuna tanık olduktan sonra, zikrin vakıf merkezindeki katılımcılar için zamanı ve mekânı yeniden nasıl tanımladığını ve bunun tersinin de geçerli olduğunu anladım. Ritüelin ne zaman ve nerede yapılacağı yalnızca uygun bir mekân değil, aynı zamanda otorite ve meşruiyet sorunuydu. Uygun bir zamanın ve mekânın seçimi, zikri yöneten kişilerin müridleri yanlış yöne sürüklemeyecek, bilgili ve sorumlu kişiler ol-

duklarını doğrulamaktaydı. Bir toplantı yapmak ya da dua edip ilahi söylemek, çevredeki beklentileri dikkatle izlemeyi gerektiriyordu. Bu dikkatli zaman ve mekân seçimleri, grubun kamusal görüntüsünü ve vakıftaki kadınların mahallelerinde tanınma çabalarını renklendiriyordu.

1993 sonbaharındaki ön hazırlık çalışmalarında gruptaki kadınlarla az çok tesadüfi ilk karşılaşmamda, zikir törenleri pazar öğleden sonraları yapılıyor, daha belirgin bir gizlilik taşıyordu. Kadınlar bir apartman dairesinde buluşuyor ve toplantılar mümkün olduğu kadar az formalite içeriyordu. Pek az ek dua, ilahi ve beden dili vardı. Zikri yöneten kişi dışında (bu o dönemde ev sahibesi değildi) grubun içinde resmi ya da gayri resmi anlamda belirlenmiş roller ortaya çıkmamıştı. Bu dönemde çok yeni bir oluşum olan cemaat aile ve okul arkadaşlıkları aracılığıyla çeşitli çevrelerden üyeler çekiyordu. Gelecekteki olayların yönetiminde söz sahibi olmak isteyen kadınlar arasındaki gerilim açıkça gözleniyordu. Otoritenin belirlenmemiş oluşu güvensizlik duygusuna neden oluyor, bu durumdan şikâyetçi olan misafirler tekrar gelmemeyi tercih ediyordu. Bu aşamada, iki gayri resmi alt grup liderine bağlı iki ana kümenin varlığından söz edilebilirdi. Zikir topluluğu ilk kez bölündüğünde bu durum teolojik fikir ayrılıklarından çok, kişisel anlaşmazlıklardan kaynaklanmıştı. Bu aşamada grupla olan ilişkim kısa sürdü. Aşağıdaki yorumlar, bir karşılaştırma yapmayı amaçlamıyor; bu gözlemler, daha ziyade, Gönenli Mehmet Efendi grubunun sonraki ayrıntılı faaliyetlerinin geliştiği ortamın geçmişini sunmaktadır. Zikre katılmak, yaşça daha büyük bazı kadınlar için ailelerinden gelen bir gelenekti. Bu kadınların çoğu yakınlardaki Halveti Cerrahi tekkesini ya da Mehmed Zahid Kotku'nun ve daha sonra Esad Coşan'ın himayesinde olan İskender Paşa Camisi'ni düzenli ziyaret eden kişiler arasındaydı. Ziyaretçiler arasında Nurcular da vardı. Sufi faaliyetlerin yaşatıldığı aile geleneklerine sahip olmayan çoğu genç kadın için, bu kadınların zikir törenlerindeki yoğun tekrarlar çok yeniydi. Bu ibadet biçimini yavaş yavaş öğrenen bazı kadınlar ise daha sonra vakfın vazgeçilmez üyeleri oldu ve zikir ibadetini ustalıkla başkalarına tanıttı.

Uygun bir vakıf kurmak için yapılan planlar henüz birer hayalken, kadınlar cumayı zikir günü olarak tespit etmişlerdi. Birçok tasavvuf kitapçığı cuma gününün başlangıcının (perşembe gecesinin) tercih edilmesi gereken za-

man olduğunu iddia etseler de, bu kadın cemaati hep öğleden sonraları bir araya geliyordu. Toplantıları günün bu saatinde yapmaya devam etmelerinin hem sosyal, hem ahlaksal nedenleri vardı. Sosyal yükümlülüklerden kurtulmuş olmaları bir olasılıktı, ancak yukarıda da tartışıldığı gibi, bunun asıl nedeni ahlaki davranış meselesiydi. Çoğu tarikatta zikir, yatsı namazından sonra yapılır. Gece yapılan zikir toplantılarına hem erkekler, hem de kadınlar katılsa da, sosyal ortam oldukça farklıdır.[18] Bir tekkeyi ziyaret eden kadınların çoğu ailedeki diğer kadınlarla birlikte gelir; daha da önemlisi, yanlarında hemen her zaman erkek akrabaları vardır. Böylesine geç saatlerde yapılan toplantılara kadınların çok azı yalnız gider. Yalnız gidebilenler genellikle iyi eğitim almış ve diğerlerine oranla daha serbestçe sosyal ilişki kurabilenlerdir; ayrıca, dine "dönenler"in geceleri şehirde dolaşma alışkanlıkları vardır. Bunu çok sık yapmasalar da en azından durumu idare etmek için yeterli deneyimleri mevcuttur. Özellikle yazları yatsı namazının geç saatlerde başlaması nedeniyle, zikir töreni tüm aşamalarıyla gecenin oldukça uzun bir dilimini işgal etmektedir. Ramazan sırasında, iftarla birleştirilerek geleneksel olarak uzamaktadır. Halveti Cerrahi tekkesinde herkese iftar yemeği çıkarılır. Ramazan yaz aylarına denk gelirse, zikir pekâlâ sabah saat 02.00'ye kadar sürmekte ve onu izleyen sohbetler ve sosyal faaliyetler saat 04.00'te bitmektedir.

Kadınların meydana getirdiği bir oluşumun, Ramazan kutlamaları için bile olsa, bu tür uzayan gece toplantıları düzenlemesi savunulamazdı. Öğleden sonra yapılan bir zikir törenine ise edepli davranış normlarını ihlal etmeden katılmak mümkündü. Ahlaksal davranış yönünü bir kenara bırakırsak, kadınlar akşamüstü erkenden evde olup ailelerindeki sosyal yükümlülüklerini yerine getirmeyi tercih etmekteydi. Genel anlamda, haftanın belirli günlerinde yapılan ortak toplantılar çoğu Sufi grup için kural niteliğindedir, bu durum Gönenli Mehmet Efendi grubu söz konusu olduğunda da değişmemekteydi. Cuma gününün seçilmesi, çalışma haftasının seküler düzenlemesine karşı anlamlı bir tutum sergiliyor ve Müslümanların kutsal gününü vurguluyordu. Bu ayrıca, ahlaksal davranışlar lehine bir seçimdi ve kadınların birer anne, eş ve evlat olarak sosyal yükümlülükleri düşünülerek gerçekleştirilmişti. Zikir öğle namazı ile ikindi namazı arasında, her cuma öğleden sonra yapılıyordu. Grup sınırlı sayıdaki kadından

oluşuyordu. Hepsinin vakıfla yakın bir ilişkisi vardı ve hepsi vakıf faaliyetlerine epeyce fazla vakit ayırıyordu. Törenin tamamı 60-90 dakika sürüyordu ("Allah'ın en güzel isimlerinin" tekrarı 30 dakika alıyordu).

Bir önceki bölümde anlatıldığı üzere, bazı kadınlar cuma sabahları Sultanahmet bölgesinde çalışma yaptığı için vakfa öğle saatlerinde geliyorlardı. Kısa bir öğle yemeği arasının ardından zikir hazırlıkları başlıyordu. Yirmiye yakın kadın bir araya geliyordu. Zikir toplantıları bir bakıma erkeklerin cuma namazına eşdeğer bir işlev görüyordu. Bildiğim kadarıyla, vakıfta faal olan kadınların hiçbiri herhangi bir camide cuma namazına katılmamıştı. Bölgedeki camilerle ilgili edindiğim izlenimlere göre, cumaları öyle kalabalık oluyordu ki, erkekler kadınlara ayrılmış bölümü de işgal ediyor, avlularda, hatta sokaklarda da namaz kılıyorlardı. Genel anlayışa göre, cuma namazı kadınların işi değildi.

## "İşte Meydan Gir Dediler"
## Zikir İçin Uygun Bir Yer

Zikrin mekân boyutu belki de zaman kısıtlamalarından daha önemlidir, çünkü ibadet mekânı insanları tanımlıyordu, insanlar ibadet mekânını (Ardener 1993). Ayrıca, Müslüman dünyada mekân geleneksel olarak temiz/kirli ve uygun/uygun olmayan terimleriyle tarif edilmektedir.

Raymond Lifchez'in yayına hazırladığı *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufizm in Ottoman Turkey* (1992; Tekke: Osmanlı'da Mimari, Sanat ve Sufilik) antolojisi, geçmişte ve günümüzde İstanbul'da var olan tekkeleri kapsamlı bir biçimde tanıtmaktadır;[19] özellikle bu bağlamda, gelenekselin ve alışılmışın ne olarak algılandığının genel bir resmini çizmek için –ve tarihi perspektifle bakabilmek için– bir arka plan vazifesi görmektedir. Sufi eğilimli çevrelerde, zikir mekânı olarak nasıl bir yerin uygun olduğunu gösteren oturmuş, özel bir teolojik terminoloji mevcuttur. Osmanlı döneminde belli başlı tarikatların neredeyse bütün kollarının kendi tekkeleri vardı. Bu tekke bir külliye içinde yer alan binalardan biri olabileceği gibi, bir aile evinde özellikle bu amaç için ayrılmış bir odadan oluşan daha gösterişsiz bir ortam da olabilirdi; ancak, her iki durumda da, ibadet odasının zihinsel haritası doğru yeri ve mekânı dikkate alıyordu. Aşağıda görü-

leceği gibi, nesneler, simgeler ve işaretlerle ibadet için uygun hale getirilse de zikir odasının birkaç işlevi olabilmektedir.

Osmanlı Sünni tekke mimarisinde, diğer anma dua biçimleriyle birlikte özellikle zikir ibadetiyle ilişkilendirilen iki tür oda vardır. "Tevhidhane"nin sözcük anlamı "birlik evi"dir, ancak daha serbest tercüme etmek gerekirse, ibadet yeri anlamına gelmektedir (Feldman 1992:196). Semahane, musiki icrası için tasarlanmış özel bir odadır, ancak yalnızca sema törenlerine ayrılmış bir oda değildir. Semahane, tekkelerdeki ibadet mekânı için hâlâ kullanılan genel bir isimdir (Lifchez 89 vd). "Devran" töreni bir tür zikirdir; böylelikle, ana fikri Allah'ın tek ya da birkaç isminin anılması olan sözlü zikirle (sessiz ya da yüksek sesli olanı) karşılaştırılabilir. Ancak, Mevlevi zikri, sofistike beden hareketlerine daha çok önem verir ve Türkiye'deki zikir biçimleriyle karşılaştırıldığında musiki törende daha büyük bir öneme sahiptir. Geleneksel tevhidhane tekkenin erkekler bölümünde yer alan, çoğunlukla dairesel bir mekândı. Üst kattaki kadınlar bölümü ise bir yarın ay biçimindeydi. Kadınlar aşağıdaki erkeklerin faaliyetlerini izleyebiliyordu, ancak galerideki kadınların ne yaptığını aşağıdan görmek neredeyse imkânsızdı. Raymond Lifchez, "din kurallarına uygun mekânlar" terimini kullanır; bu mekânlar "geleneksel Türk aile yaşamının geleneklerini (bütün kuşakları kucaklayan bir yapı, cinsiyet mekândaki ayrımı, işbölümü, çocuk yetiştirme, aile toplantıları ve aile dışından olanlarla ilişkilerin düzenlenmesi) sağlamlaştırır" (1992: 90).

Tevhidhane, vakıftaki kadınların sıradan konuşmalarında hiç kullanmadıkları bir sözcüktü, ancak bu, zikir yapılan yeri adlandırmak için kullanılan geleneksel bir terimdir. Bu çalışmada, apartman dairesindeki oturma odasının zikir için uygun bir mekâna dönüştürülme sürecini ifade eden teknik bir terimdir. Ancak biraz tereddütle kullanılmıştır, çünkü eski bir kelime olması, geleneğin bekçisi olarak kadınların söylemini ve öz-imgelerini vurgular, ama bir yandan da faaliyetlerinin modern toplumdan kaynaklandığını gizler.

Daha ayrıntılı ve uzun bir tanımlamasına geçmeden önce, mekânın zikirle ilişkili bazı yönlerini vurgulamak yerinde olacaktır. Tören her zaman vakfın kendi toplanma yerinde, kendilerine ait bir odada yapılmaktay-

dı; camide, tekkede ya da bir tarikatın mekânında değil. Bu durum, töreni düzenleyen kişilere pratik ve teolojik konularda özgürlük tanıyordu. Böylelikle, ilk toplantılarla karşılaştırıldığında, katılımcılara daha rahat bir ortam sağlıyordu. Vakıf merkezi kurulur kurulmaz zikir toplantıları artık evlerde yapılmayacaktı; dolayısıyla tek aileyle doğrudan ilişkili değildi. Bu resmileşme süreci grubun kimliği açısından önemliydi. Yer seçimi, kadınları başlıca Sünni ibadet biçimleriyle, kurumsallaşmış tarikatlarla ve son olarak da özel kadın toplantılarının fazla yapılanmamış geleneğiyle ilişkileri açısından tanımlamaya yardımcı olmuştu. Bir önceki bölümde tartışıldığı gibi, mekânsal göstergeler apartmanın cephesindeki tabelayla başlıyordu. Tabeladaki kitap ve güller, sokaktan gelip geçen insanlara bu evin Kuran okutulan, tasavvuf teolojisinin öğretildiği bir yer olduğunu gösteriyordu. Yukarıda da belirtildiği gibi, buna ek olarak vakfın adı, öğrenmeyi ve sosyal yardımlaşmayı vurguluyordu. Bir akrabası ya da arkadaşı tarafından vakfa ilk defa götürülen herhangi bir genç kız, kısa sürede bu yerin bir Sufi ibadet mekânı olduğunu anlayacaktı. Ancak, ana ibadet yeni gelen kişiye ne zorla kabul ettirilmeye çalışılacaktı, ne de zikrin arka planında yatan teolojiyle tam olarak haşır neşir olmadan ona açık olacaktı. Ortak zikir çoğunlukla ritüel izin hazırlanan, katılımcıların tutumlarına ve ahlaki normları sürdürme gayretlerine tanıklık eden odada yapılıyordu.

Yalnızca zikir değil, her çeşit duaya ev sahipliği yapmak için odanın ne şekilde düzenlendiği önemliydi. Aslında, L biçimindeki oturma odası gündelik hayatta idari ve eğitim amaçlı olarak kullanılıyordu. Namaz kılmak isteyenlerin kullandığı bu oda vakfın ofisi işlevini de görüyor, kadınlar kalabalık olduğunda yemek odası oluyordu.

Benim varlığım haricinde, ibadeti "izleyen" kişilerin olmaması anlamında zikir her zaman kapalı bir ibadet biçimi olmuştu. Bu gizliliğin iki nedeni vardı. Birincisi teolojik sebepti; ikincisi, tarikatların halen resmen yasaklanmış olması nedeniyle, kapalılık yetkililerin gözünden kaçma şansını artırıyordu. Belki de varlığımı sorunsuz kılan, önceki sohbetlerde bilgisini kanıtlayan, ilgili bir yabancı olmamdı. Tanık olduklarımın karşısında endişelenmem ya da şaşırmam gibi bir tehlike söz konusu değildi. İkincisi, çevrede grubun dışından kişiler olmadığında kadınlar rahatsız olmu-

yor ve tamamen zikre yoğunlaşabiliyorlardı. Oda, kelimenin en temel anlamıyla, birlik evi (tevhidhane) sayılıyordu.

Giriş kapısı kapatılıyor, telefonlara cevap verilmiyordu ve –belki de en önemlisi– katılımcılar birbirlerini çok iyi tanıyan seçilmiş bir gruptu. Erkeklerin camilerde ya da başka yerlerde zikir yaptığı sırada olduğu gibi, hiç kimse tesadüfen yanlarından geçmiyordu. Böyle bir ortamda, yeni gelen kişinin cuma toplantısına davetli olması ya da tasavvuf konusunda yetkili birinin o kişinin manevi açıdan olgun olup olmadığına bakıp izin vermesi gerekliydi. Katılımın yalnızca yaşla ilişkilendirilemeyeceği ve elbette sosyal konum sorunu olmadığı kadınlar tarafından defalarca belirtilmişti. On yedi on sekiz yaşındaki genç kızlar da zikir toplantılarına katılıyorlardı. İdeal olarak, bir kişi zikir ibadetine yalnızca ("Girdim Gönenli Meclisine" ilahisinde katılabilmektedir. Ancak, geleneksel olarak kadınların izne önem verdiği söylenemez. Ev toplantılarında herhangi bir ziyaretçi ev sahibesinin himayesi altında bulunan bir misafirdir. Evi ailenin erkekleri korumakta, evin onuru da katılımcıları korumaktadır. Aslında, daha fazla resmiyete dökülen ve son dönemde yarı kamusal bir nitelik kazanan vakıf merkezindeki zikir törenlerinin bu konuya daha açık bir ilgi duyulmasına neden olduğu ve bunun potansiyel bir din hukuku ve teoloji sorunu haline geldiği görülmektedir. Hocanın kaydedilen sözlerini korumanın katılıma yeterli olup olmadığı ya da dualar ve rüyalar aracılığıyla hocayla iletişim kurmanın gerekip gerekmediği konusunda açık bir tavır almaları konusunda şimdiye kadar hiç kimse kadınları kışkırtmamıştır.

Oturma odasında sırtları duvara dayalı birkaç kanepe dışında pek az eşya vardı. Bu düzenlemeyle odanın ortasında geniş bir açık alan kalıyordu. İnsan içeri girerken, neredeyse her zaman ibadete hazır durumda olan açık ve havadar bir odaya adım attığı izlenimini ediniyordu. Kıble, Kâbe'nin renkli fotoğrafının olduğu bir poster aracılığıyla belirtilmişti. Kadınlar namaz kılacakları zaman geçici bir ibadet mekânı oluşturmak amacıyla diğer odalardan seccade getiriyorlardı. Zikir için bu tür düzenlemeler gerekli değildi. Gülsuyu serpmeye yarayan tombak gülabdan ve koku yayan tombak buhurdan gibi Osmanlı tevhidhanesinin geleneksel nesneleri vakıf merkezinde hiçbir zaman kullanılmadı. Odadaki nesnelerin pek azı yalnızca iba-

det sırasında kullanılmak içindi; çoğu, mekânın çok amaçlı niteliğini yansıtıyordu. Bu durum, tanıdık havanın sürdürülmesini ve pratik açıdan haftalık faaliyetler sırasında aniden ortaya çıkabilen durumlara uyabilme esnekliği sağlıyordu. Perşembe toplantılarında "bereket" toplama bağlamında önemli bir işlevi olan su şişeleri, kesme şeker ve tatlı kutuları zikir sırasında görünmüyordu. Yukarıda tarif edilen toplantılar sırasında bireysel ve ortak dualar için kullanılan ve içine çeşit çeşit tespihler konan büyük süslü kâse her zaman küçük bir sehpanın üzerinde dururdu. Dua adedinin tam olarak belirlenmesi önemliydi; ancak, tespihler hiçbir zaman zikir sırasında kullanılmıyordu ve "en güzel isimlerin" tekrar sayısı ya da uzunluğu hiç kaydedilmiyordu.

Vakıf merkezindeki kadınların hepsi duvardan duvara halının üzerine oturuyordu; bu durum grubun hiyerarşik olmayan yapısına uygundu; bu özellik, resmi tarikatlarda şeyhin oturduğu taht ya da postun önemiyle bir kıyaslama yapmayı akla getirmektedir. Kalabalık bir tevhidhanede oturma düzeni her zaman açık olmasa da, ideal durumda şeyhle birlikte yüksek mertebedeki dervişler de bir iç halka oluşturacak biçimde postların üzerinde oturmaktadır. Eşit şartlardaki tek bir halkanın muhafaza edilmesi, kadınların zikir hakkındaki sözlerinin çok önemli bir parçasıdır. "Girdim Gönenli Meclisine" ilahisinde "meydan"a davet vardır: "*İşte meydan gir dediler.*" Meydan hem günlük hayatta kullanılan, hem de özel Sufi anlamıyla zikir töreni sırasında içinde Sufi halkası oluşturulan tevhidhanenin ortasındaki alana gönderme yapan bir başka mekânsal kavramdır. Kadınların toplandığı yerde mimari anlamda bir meydan yoktu; ama geçici olarak oluşturulan mecazi bir meydan vardı. Bu ayrı bir yer değildi; gene de bir mekândı.

Normatif literatürde, bir tekkenin nasıl tasarlanması gerektiği konusunda hiçbir zaman kesin şartlar öne sürülmemiştir; değişen çağlar boyunca ve imparatorluğun farklı coğrafyalarında çeşitli Osmanlı yapıları arasında büyük farklılıklar söz konusuydu. Çoğu tekke doğrudan velilerin ve şeyhlerin türbeleriyle ilişkiliydi. Çoğu durumda tarikatın merkezini tarikatın piri oluştururdu: mekânsal bağlamda, "niyaz penceresi" türbenin girişindeydi. Kurucu kişi kendi türbesinde bir veli olarak kutsal sayılıyor, ente-

lektüel bağlamda da, üyeliğe yeni kabul edilen dervişlerin her gün tekrarladığı vird aracılığıyla saygı görüyordu. Dualar, anlatılar, gelenekler ve benzerleri söz konusu olduğunda, pir ile bağlantılı bir kökeni olmanın önemi günümüz tarikatlarında da görülmektedir. Vakıf merkezinde de, Gönenli'den kalan özel eşyalar, faaliyetlerin teolojik arka planını görsel olarak hatırlatma işlevi görüyordu.

Geleneksel tekkelerde şeyh, kendisi ve ailesi için ayrılmış ek odalarda yaşardı. Bazı genç kadınlar da ara sıra vakıf merkezinde kalıyordu. Faaliyetlerden sorumlu kişilerin o mekânda sürekli hazır bulunması, vakıf merkezine statü kazandırıyordu.

### Zikir Hazırlıkları

Katılımcılar teker teker gelirken, zikir hazırlıkları da yavaş yavaş başlıyordu. Yakınlardaki camilerden ezan duyuluyor ve çevredeki diğer seslerle (trafik, satış yapan kamyonetlerden yükselen nameler, yoldan geçen arabalardan yayılan pop müzik ve satıcıların bağırtılarıyla) birlikte apartman dairesine doluyordu. Öğle namazına başlamak için acele edilmiyordu. Her kadın o anda uğraştığı işi bitiriyordu; ardından teker teker namaza başlıyorlardı. Vernon James Schubel, Pakistan'daki çalışması sırasında kendisine bilgi veren kişilerin zorunlu kurallı ibadet ile Allah'ın isimlerinin gönüllü olarak tekrarlanması arasındaki ilişkiyi ne şekilde açıkladıklarını yazmaktadır: "Peygamberin duyduğu şekliyle Allah'ın sözlerini tekrarlayarak ibadet eden kişiler, bir bakıma, Peygamberin sözcükleri ilk defa duyduğu andaki deneyimini tekrar yaratmış oluyorlar." Yazar devam eder: "İbadet hem Peygamberin tarihsel faaliyetlerini taklit etme, hem de Muhammed'in aşkın deneyimi gibi bir tat alma çabasıdır" (Schubel 1993: 53). Kadınlar için cemaatle dua etme ve cemaatle namaz kılma arasında önemli bir fark vardı. İkincisi, hiçbir kadına verilmesi düşünülemeyecek bir rol olan imamın ibadeti yönetmesini gerektirir.

Hazırlık, pratik ve dini boyutları olan çift yönlü bir eylemdi; niyet ediliyor ve abdest alınıyordu.[20] Abdest için vakıf merkezinde banyo ya da koridordaki lavabo kullanılıyordu. Her iki yerde de temiz havlular ve plastik terlikler bulunduruluyordu. Vakıf kalabalıksa, hazırlıkların hızla ta-

mamlanabilmesi önemliydi. Neredeyse bütün programlar öğleden sonra düzenlendiği için ziyaretçiler ve düzenleyicilerin en azından bir, hatta bazen iki ya da üç kere namaz kılabilme fırsatı oluyordu.

Hazırlıklardan sonra ek odalardan birinde namaz kılınıyordu; Bazı kadınlar vakfa gelmeden önce namaz kılmış oluyorlardı. Abdest aldıktan sonra genellikle oturma odasında kendilerine sessiz bir köşe bulurlardı. Titizce dürülmüş seccadelerden birini alarak, ibadetleri için bir alan (namazgâh) oluştururlardı. Öğle namazının kılınmış olması zikre katılmanın ön koşuluydu; niyet ve abdest namazdan sonra da geçerliydi.

Herkesin kendi başına namaz kılması, namazın, virdin ve zikrin tek bir ibadet biçiminde birbirini izlediği gece yapılan tarikat toplantılarıyla karşılaştırıldığında, arada bir fark olduğunu gösteriyordu. Tekkelerde namaz, erkeklerin tevhidhanede toplanıp imama uyarak gerçekleştirdikleri ortak bir ibadet biçimindeydi. Oysa, vakıf merkezindeki faaliyetler bireysel zorunluluklardan ortak ibadete doğru ilerliyordu.

### Zikri Mekke'yle İlişkilendirmek

Yıllar geçtikçe, grubun içinde zikir töreni için uygun görülen, belirli bir giyim tarzı gelişti. İbadete katılan bütün kadınlar ayak uçlarına kadar uzanan beyaz, geniş bir elbise giyiyorlardı. Kadınlar ibadet için her günkü başörtülerini (renkli olsun ya da olmasın) bembeyaz bir örtüyle değiştirirler. Vakıftaki kadınlar buna beyaz elbiseyi de eklemişti.

Tarikatlarda otorite ve hiyerarşi erkeklerin çeşitli giysileriyle ifade edilmektedir. Şeyh tac ve cüppe, diğer tarikat üyeleri hırka ve kubbe giyer. Kubbe, kişinin iç hiyerarşideki yerini gösteren işaretler taşır (ya da en azından eskiden öyleydi). Kadınların tarikata girdiğini gösteren işaretler ve simgesel giysiler (eğer varsa) her zaman daha az, grubun içindeki mevkilerini belirten işaretler ise daha da azdır.

Vakıftaki kadınlar arasında bu türden resmi hiyerarşi işaretleri sistemi hiçbir zaman var olmadı; onlar iç hiyerarşi düşüncesini bile hor görüyorlardı. Bunun yerine, zikirdeki birliği vurgulamak için mekânsal düzenlemeler ve ortak bir giyim tarzı geliştirdiler. Faaliyetler daha kamusal bir nitelik kazandığında, haftanın bu en önemli ibadetini düzenli bir çerçeve-

ye oturtma ihtiyacı açıkça belirdi. Beyaz elbiseler, başlangıçtaki özel buluşmalardan çok farklı olan az çok kamusal faaliyetlerin gelişim çizgisiyle uyumluydu. Aynı zamanda, yalnızca seçilmiş bir grup kadın zikir yapıyordu ve özel giysi kuralı da defalarca vurgulanan birliğin görünür işaretiydi.

Kadınlar beyaz elbiselerini Mekke'yle ve "Arap" giyinme tarzıyla ilişkilendiriyordu. Bu beyaz giysileriin bazıları hem hacıların, hem de diğer kadınların kullanımı için hacdan getirilmişti. Erkek hacılar ihram giyer (Delaney 1990:521; Roff 1985). Erkeklerden farklı olarak, kadınlar hac sırasında hiçbir özel giysi ya da işaret taşımaz. Zikir sırasında beyaz giyilmesi, haccın "bereket"ini zikir dairesindeki herkese yayıyordu.

Geniş elbiselerin bazıları pamukluydu, bazıları ise daha parlak sentetik malzemeden dokunmuş, ince, neredeyse şeffaf bir kumaştandı. Altına başka giysiler giyiliyordu ve beyaz cübbe kolaylıkla kayarak düşebiliyordu; bu nedenle, bu giysinin "giysi"den çok, "örtü" olarak adlandırılması belki daha uygun olacaktır. Bu giysiler, bir anlamda, büyük oranda hiyerarşiye işaret eden tarikat giysilerinin tam tersiydi; beyaz elbiseler, bireysel farklılıkları yok edeceği farz edilen ve ortaklaşa yapılan bir eylem hissini güçlendiren eşitleyici bir nesne olarak işlev görüyordu. Zikir sırasında oluşturulan halkanın birliği beyaz elbisenin kullanılmaya başlamasıyla daha da vurgulanmış oluyordu. Ancak, bu tek tip giyim tarzı da statü öğelerini barındırıyordu. Bazı giysiler, orada bulunan kadınlar tarafından Mekke'den getirilmişti, bu kadınlar duyulabilecek bir sesle "Bu elbiseler yalnızca Arabistan'da bulunabilir" diyorlar ve bunu söylemekle Suudi kadınının sokak giysisi olduğunu ima ediyorlardı; oysa diğer kadınlar hacılar tarafından hediye edilen ya da evde diktikleri giysileri giyiyorlardı. Birliktelik vurgulanıyordu, ama evde dikilmiş giysiler hacdan getirilenlerle karşılaştırıldığında ikinci sınıftı.

Beyazlara bürünüldüğünde, ince sırma bir şerit, alından geçirilerek beyaz başörtüsünü saracak biçimde başa sarılıyordu. Bu şeritler de hacdan getirilmişti ve Araplara özgü olduğu söyleniyordu. Bir süre sonra beyaz elbiselere "peçe" ilave edildi. Kare şeklinde, şeffaf beyaz kumaştan renkli iplikle süslenen ve eski moda bir mendilin boyutlarında olan bez parçası yüzün önüne yerleştirilmekteydi. Böylece, üç katmandan oluşan bir başörtüsü söz konusuydu: saçı baş kısmına sıkıca bastıran iç eşarp, dış eşarp (zi-

kir ibadetleri sırasında her zaman beyaz renkteydi) dış eşarp ve bunların üzerinde, sırma şeridin tuttuğu beyaz şeffaf örtü. Örtünün bir ucu burnun üzerine düşüyor, böylece gözleri kapatıyordu. Türkiye'de başörtüsü ve örtünme konusunda süregelen yoğun tartışmalarda birçok bilim adamı Osmanlı giyimiyle çağdaş İslami giyim tarzı arasındaki farka vurgu yapmıştır; peçenin toplumun daha zengin tabakasında, kelimenin tam anlamıyla "moda" olan kadın kıyafetlerinin bir parçası olduğu özellikle öne çıkarılmıştır.[21] Beyaz yüz örtüsü, bugüne kadar gördüklerim arasında Osmanlı peçesine en yakın olanıydı ve yalnızca belirli bir ibadet için kullanılıyordu. Bu peçenin kıyafete eklenmesinin nedeninin belli bir samimiyet hissi yaratmak olduğu söylenmişti; ayrıca, "diğer insanların bakışlarına" karşı bir koruma sağladığı da düşünülmekteydi. Dolayısıyla, peçe ibadete yoğunlaşmayı artırabilecek bir nesne olarak görülmekteydi.

Beyaz elbiselerin altındaki kıyafetlere gelince, giyim ve tarzdaki bireysel çeşitlilik, vakıf merkezinde başka vesilelerle düzenlenen toplantılarda olduğu gibi, göze çarpıyordu. Hiç kimse özellikle bu olay için giyinmiyordu. Saha çalışmasının erken aşamalarında, henüz zikir ibadeti daha az biçimlendirilmişken ve hâlâ bir evde yapılırken, ibadete katılmak için ilk defa gelen iki genç öğrenciye kot pantolonlarını örtmek üzere uzun etekler verilmişti. Nedeni pantolonların yakışıksız olması değildi; torba gibi eteklerin (bunlara belden lastik geçirilmişti ve evde dikilmişti) daha geleneksel sayılması ve bundan dolayı törensel olaylar için daha uygun görülmesiydi. Yukarıda da belirtildiği gibi, beyaz elbiselerin herhangi bir hiyerarşi oluşturması amaçlanmıyordu –ideal koşullarda tam tersi hedefleniyordu– bunlar sıradan günlük hayat ile zikri şerif arasında bir sınır çiziyordu ve hiçbir zaman ibadetten sonra ya da onun dışında kullanılmıyordu. Bu elbiselerin giyilmesi, herkesin öğleden sonraki en önemli ibadete hazırlandığının ve hazırlığın kısa sürede biteceğinin işaretiydi.

### "Yol"da Yürümek

Geleneksel Sufi öğretisinde, şeyh, zikir dahil belirli bir ruhani eğitimi alabilmek için müridlerin uygun bir dini seviyeye ("makam"a) erişip erişmediklerini belirler. İdeal durumda, katılmanın şartı, izin verilmiş ya

da davet edilmiş olunmasıdır. Tasavvuf terminolojisi "yol'u yürüyen kişiden", dolaşan anlamına gelen "seyyâr" kökünden türetilen "sâir" ya da "sülûk" kökünden gelen "sâlik" diye bahsetmektedir. Dolaşmak kavramı yalnızca dini eğitim anlamında kullanılmamaktadır; Osmanlı dilinde bu kavram ayrıca bir kişinin bir tarikata bağlanması (sülûk) ve bağlılık yemini (biat) ederek derviş olması anlamına gelen sözcükle ilişkilidir. Bu sözcük, tarikatın giysisini taşıma hakkı veren üyeliğe kabul törenine de işaret eder. Mecazi olarak söylendiğinde, bu, esas hedefe giden yoldur: Vakıftaki kadınların ifadesiyle, "nefs"in yavaş yavaş kontrol altına alınması ve Allah'la birlik olma deneyimidir.

Tekke terminolojisiyle iç içe olan ortak olma çağrışımları, zikrin her durumda ortaklaşa yapılması gerektiği anlamına gelmez; bu daha çok, mürşidin rehberliği altındaki müridin daha geniş bir grup oluşturan takipçilerle ilişki kurmasını sağlama anlamını taşır. Gönenli Mehmet Efendi'nin yandaşları nezdinde zikir, resmi üyeliğe kabul aracı olmaktan çok, en önemli rolü üstlenen kişilerin arasındaki görünmez bağı oluşturuyordu. Zikir dairesine katılmak tek başına ele alınması gereken bir olay değildi. Vakıftaki kadınların açıklamalarına göre, bu uzun vadeli bir bağlılık ve sadece katılan diğer kadınlarla değil, aynı zamanda Allah'la ilişkili bir güvenin ve beklenen sadakatin işaretiydi.

Vakfın yayınlarında da zikrin nasıl doğru yapılacağı konusunda fazla bir talimat ("telkin") yoktu. *Evrâd ve Tesbîhat* kitapçığındaki dualara göre, katılanların gözleri kapalı olarak bir halka oluşturup oturmaları beklenmekte, "edepli bulunmak" gerekmekteydi. Buradaki diğer bir anahtar kavram da "huzur" (hazır bulunma) ya da başka bir deyişle "yoğunluk hali"dir. Dua kitabı, zikir ibadetinin mürşidin (bu durumda bu kişi hoca olmaktadır) ve Peygamberin huzurunda yapıldığını vurgulamaktadır. Bu iki otoritenin dua oturumunu gözlediklerine inanılmaktadır. Geleneksel tasavvuf teolojisinde, hazır bulunma (huzur) hali yedi aşamada ("yedi makam") geliştirilebilmektedir: bu, daha resmi anlamda dini otoritelere saygı göstermekten, Allah'ın müridin kalbinde her zaman var olduğu aşamaya kadar uzanan bir yoldur. Ancak vakfın yayınları arasında, ruhani ilerlemenin aşamalarını anlatan ve nitelendiren tartışmalara rastlanmamaktadır.

Türkçe'de cinsiyet farkı olmadığı için, *Evrâd ve Tesbîhat*'ta bir erkeğin mi, yoksa bir kadının mı zikir törenini idare etmesi gerektiği anlaşılmaz; kitapçığın genel üslubunda da nötr bir cinsiyet yaklaşımı vardır. Muhtemel okurun cinsiyeti de belirtilmemiştir. Vakıftaki kadınlar yayınlarını hem kadınlara, hem de erkeklere dağıtıyordu. Kitapçıkta "zikri idare eden kişi" denir. Dua derlemesindeki kısa bilgiler kadınların yaptığı zikrin yalnızca kısa ana hatlarını verir; Kuran'ın Taht suresinden (2:555) ve diğer surelerden oluşan standart bir repertuvarın yanı sıra kitapta kısa Arapça "tesbîh"ler yer almaktadır.

"Zikirle Coş"

Zikir, dünyadaki Müslüman topluluklar arasında büyük bir çeşitlilik göstermektedir. Kadınlar ya da erkekler tarafından uygulanıyor olmasına, geçmişte ya da günümüzde yapılmasına, Arap dünyasında ya da dışında yer almasına bakmaksızın, bireysel ve ortak ifadelerin ayrılmaz eşzamanlılığı, zikir ibadetinin önemli bir özelliğini oluşturmaktadır. Bütün zikir ibadetlerinde tek bir ortak yön varsa, o da "Allah'ın en güzel isimlerinin" (ya da dini literatürde ifade edildiği Osmanlıca biçimiyle "esmâü'l-hüsnâ") söylenmesidir. Sufi geleneğinde, tekrarlanan ifadeler yalnızca Allah'a dua olarak değerlendirilmez; yapılan tekrar kendi başına bir ruhani eğitim olarak algılanmıştır.

Zikir hem katı dinbilim anlamında, hem de uygulanma biçimiyle bir tür duadır. Çoğunlukla Sufi grupların karmaşık ritüellerinin ayrılmaz bir parçasıdır. Biçimsel yönleri yalnızca duanın edebi yönleriyle ilişkili değildir. Zikrin özgün uygulanma biçimi çoğunlukla belli bir grubun teolojik konumunu gösteren bir işarettir. Zikirdeki nefes kontrolü, ritim, beden duruşları ve jestlerle birlikte nefes alıp vermek gibi teknik yönler de belirleyicidir. "Bu bağlamda 'inanç', ancak ritüelin kendisine bakarak tahmin edilebilmektedir ya da bölük pörçük yorumlardan deşifre edilebilmektedir. Buna karşılık, bir dünya dininin yazılı külliyatı ve yorumbilgisel (*hermeneutic*) gelenekleri İslam araştırmacılarına ezici gelmektedir" (Werbner ve Basu 1998: 5).

Bu kitap bağlamında, tartışmayı belirli bir tek ritüelle sınırlama ya

da Gönenli Mehmet Efendi Vakfı'nda zikrin nasıl uygulandığıyla ilgili daha genel bir resim sunma kararı, çok önemli bir seçim yapma anlamına geliyordu. Saha çalışmam sırasında incelenen grup sürekli bir gelişim içerisinde olduğundan, tek bir olaya odaklanmak büyük analitik sorunlara neden olacaktı.[22] Aşağıda, saha çalışması boyunca usullerin ve uygulamaların nasıl değiştiğini yorumlayan, temelde dört yıl boyunca gerçekleşen gelişmeyi dikkate almaya çalışan bir anlatı vardır. Bu, yerel ve ulusal düzeyde bir dönüşümün yaşandığı ve grubun içinde sorumlulukların arttığı bir dönemdi. Ayrıca, vakıftaki kadınların açık amacı, ibadeti grubun haftalık programının tartışmasız bir parçası olarak ortaya koymak ve oturtmaktı.

### Kadınların Yönetiminde Zikir

Herkesin öğle namazını kılmasından sonra vakıf merkezinin en büyük odasında bir araya geliniyordu. Ortak duanın başlamasıyla birlikte oda ibadet için uygun bir hale getiriliyor ve vakfın tevhidhanesi oluyordu. Oturma odasının ortasındaki boş alan da meydan vazifesi görüyordu. Önde gelen kadınlar, ibadetin belirli ve önceden ilan edilmiş saatte başlayacağını vurgulamakta hassastı. Namaz saatleri elbette değişkendi. Ancak, zikir töreni çoğunlukla öğleden sonra saat iki civarında başlıyordu. Anlamlı bir halka oluşturacak biçimde yere oturmadan önce bütün katılımcılar "saygı göstermek" amacıyla genelde yanak yanağa üç kez öpüşerek ve sarılarak törensel bir tarzda birbirlerini selamlıyorlardı. Genç kadınlar yaşlıların elini öpüyordu. Ayrıca, toplantı için uygun olduğu düşünülen beyaz çorapları giymelerine yardımcı oluyorlar ya da ibadetten sonra el altında olması uygun olan tespih, mendil vb nesneleri alıp getiriyorlardı.

Kadınlar yere oturduklarında birbirlerine oldukça yakın durarak bir halka oluşturuyordu. Bacakları ya da sırtları ağrıyan yaşça büyük bir ya da iki kadın, yerde oturan kadınların hemen arkasında bulunan kanepenin üzerinde yerlerini alıyordu. Yere oturmak, ibadetin başlamak üzere olduğunun bir işaretiydi. Gönenli Mehmet Efendi'nin takipçileri her zaman oturarak zikrediyorlardı ("kuud zikir"). Halveti Cerrahi erkeklerinden farklı olarak dönerek ("devran-ı zikir") zikretmiyorlardı. Hiçbir zaman ayağa kalkıp dönmezlerdi. Zikir için belirlenmiş biçim halkaydı. Daha geniş bir

grup bir araya geldiğinde paralel sıralar oluşturulurdu; ancak, teolojik ve pratik işlev değişmiyordu: Tüm katılımcıların yüzü merkeze dönüktü. Halka biçimi oldukça rağbet görüyor, birliğin ve güvenliğin sembolü olarak algılanıyordu; genç bir katılımcı bunu şöyle dile getirmişti: "Ben kız kardeşlerimin koruması altındayım." Halka terimi ayrıca zikir töreni ve bu türden bir toplantı için kullanılan bir mecazi anlatımdır.

İbadetin birinci bölümü, ablalardan birinin yönettiği bir duadan oluşuyordu; bu abla daha sonra zikir ibadetini yöneten kadınla aynı kişi değildi. Abla, hocayla bizzat karşılaşmış ve onun vaazlarını dinlemiş olan kişilerdendi; çok özel bir yol gösterici konumu vardı. Hocanın iradesini yorumlamaya gelince, abla en önemli karakterdi; rüyaları, grupta hocadan gelen mesajlar olarak algılanırdı. Rüyalardaki gizli anlamları yorumlayan kadındı. Ablanın ruh hali dikkatle izlenirdi ve en küçük bir baş ağrısı bir işaret olarak değerlendiriliyordu. İbadetin bu noktasında, ablayla yapılan sohbetler dini konularla sınırlıydı ve alçak sesle konuşulurdu. Ablanın kırılgan sağlığı günlük faaliyetlerden biraz uzak kalmasına neden oluyordu; ancak, en büyük otorite sahibi kadın olduğu konusunda şüphe duyulmamaktaydı ve önemli konularda karar verilmesi gerektiği zamanlarda abla son sözü söylerdi. Dolayısıyla, ablanın zikrin açılış bölümünü idare eden kişi olması şaşırtıcı değildi. Türk tasavvuf terminolojisinde "meydan açmak" ifadesi hem başlatmak, hem de zikri yönetmek anlamına gelir. Tarikat çevresinde bu iki görevin bir zikir ibadeti sırasında ayrıştırılması çoğunlukla alışılmışın dışında bir olaydır.

Duayı okurken ablanın sesinin ritmik bir tonlaması vardı. Kadınlar dualara "Amin!" diye cevap vererek katılırken, tüm ibadetin tekrarlardan meydana gelme özelliği bu aşamada artık göze çarpıyordu. Cevap, bir ilahide herkesçe söylenen nakarat bölümüyle aynı işlevi görüyordu. Dua konuları daha yoğun bir biçimde dile getirildiğinde, "Amin" sesleri de daha kısa ve yüksek çıkmaya başlıyordu. Bu aşamadaki dua ikili bir niteliğe sahipti; hem Allah'a arkaik bir dilde doğrudan ve oldukça biçimsel bir tarzda yakarılıyor, hem de Kuran'a göndermelerle harmanlanarak Türkiye'deki durum yorumlanıyor (tefsir) ve vaaza yaklaşan bir niteliğe bürünüyordu. Toplumdaki yozlaşma ("fitne") sıkça rastlanan bir temaydı; bir yapının ve tu-

tarlı fikirlerin yönettiği yeni bir toplum beklentisi de ifade ediliyordu. Her saptamanın ardından "Amin!" sesleri yükseliyordu. Zikir toplantısının bu bölümü, bir saat önce erkeklerin camilerde dinlediği Cuma hutbeleriyle karşılaştırılabilirdi. Yerel ölçekte tecrübe edildiği ya da medyanın aracılığıyla algılandığı şekliyle çağdaş yaşam tarzı yaşça daha büyük kadınların sözlerini ve hislerini belirleyen en önemli ilham kaynağıydı. O dönemde hangi konulara ilgi duyulduğuna bağlı olarak bu ara aşama yaklaşık yirmi dakika sürüyordu. Toplantının bu giriş bölümünü yöneten kadın duygusal anlamda kendini kaptırıyordu; bu durum ses tonuyla ve beden hareketleriyle mesajı vurgulama biçiminde açıkça ortaya çıkıyordu. Kadın bedenini yavaşça arkaya ve öne doğru hareket ettiriyordu; doğrudan Tanrı'yla konuşuyormuşçasına kollarını yukarıya kaldırıyor, yüzünü tavana doğru çeviriyor ya da yavaşça öne doğru eğilerek sesini alçaltıyordu ve zaman zaman tüm katılanlara ciddi bakışlar yöneltiyordu. Vaaz daha resmî bir biçimde evliyalara, peygamberlere edilen dualarla harmanlanmıştı. Konuşma/vaaz sırasındaki her duraksama, diğer kadınların gür "Amin!" sözcükleriyle karşılık bulurdu. Boğuk sesini temizleyen abla, dile getirilecek önemli konuları olduğu sürece konuşmasına devam ediyordu.

Özellikle çok hassas konular dile getirildiğinde bazı kadınlar söylenenleri doğrulamak amacıyla derin derin iç çekiyordu. Bu iç çekişler yalnızca bu dünyadaki acılar ve kötü yönetim hakkındaki yorumlara eşlik etmiyordu, ayrıca Allah'a güven ifadeleri ve gelecekle ilgili umutlar dile getirilince de iç çekiliyordu. Dünya olayları, oldukça yerel, hatta bazen özel konularla bir arada zikrediliyordu. Bu ritmik dua oturumları sırasında dört anahtar kavram sık sık belirmekteydi: dünya şartları bazı insanları doğrudan "Cehennem"e götürecekti, ya da zamanında uyanıp tövbe eder ve doğru "yol"u izlerlerse "Cennet"e giderlerdi. Duaların arka planında ileri düzeyde bir entelektüel amaç yoktu; katılımcılar üzerinde en uzun süreli etkiyi daha ziyade duygusal ifadeler sağlıyordu. Temel kutuplaşma Cennet arzusu ve Cehennem korkusu arasındaydı ve hangi yolda yürüyeceklerini seçmek katılanlara kalmıştı. Televizyonda, günlük ve sansasyonel gazetelerde yansıtıldıkları şekliyle, son olaylardan uyarıcı nitelikte bazı örnekler çıkarılabilirdi. Dördüncü kavram olan "günah" diğer üçü arasındaki man-

tıksal bağı oluşturma işlevini üstlenmişti. Ablanın ana konusu, bir bireyin tövbe etme ihtiyacını ya da gerçek inancın rahatlığını vurgulamaktan çok, İslamın dostları ve düşmanları arasındaki kutuplaşmaydı. Abla sürekli olarak içeridekiler ve dışarıdakilerle ilgili mecazlar üretiyordu; vakfın başarıları da bu mücadelenin bir parçasıydı. Geleneksel Sufi kavramlar nadiren öne çıkıyordu.

Yaklaşık yirmi dakika sonra, duaların yoğunluğu yerini hocanın sohbetlerinden parçalar okunan, zikir ibadetinin daha düşünce yoğun nitelikteki ikinci aşamasına bıraktı. İbadetin idaresi bu noktada, vakıfla ilgili pratik konularda en fazla sorumluluk üstlenen ve hocanın öğretilerinin yayın sorumluluğunu üstlenen genç kadına geçiyordu; bu aşamayı, metni okuyarak ve yorumlayarak yürütüyordu.

Törenin bu bölümünde genç rehber, sembolik olarak "minber" işlevi gören beyaz dantelli kumaşla örtülü bir mindere oturuyordu. Resmi bir konuşmanın yapılması amacıyla ayrılan bu yer, cuma hutbesiyle diğer benzer bir yön olarak görülebilir; bu durum kadınlara teolojik tartışmalara erişme imkânı sağlıyordu. Kitap rasgele açılıyordu (istihâre); bu, söz konusu duruma en çok uygunluk gösteren metnin Allah'ın yol göstericiliğiyle seçilmesi olarak görülüyordu. İstihâre terimi geleneksel olarak rüya yorumu anlamında kullanılmaktadır.[43] Uykuya yatmadan önce bir dua okunarak rüyada görülen olaylar bir mesaj olarak kabul görür. Benzer bir biçimde, aynı kadın ibadetin bu noktasında da bazen oldukça kapsamlı bir yorum (tefsir) yapıyordu. Zikir ibadetinin bu aşamasının uzunluğu, kadınları özellikle ilgilendiren herhangi bir özel ya da siyasi konu olup olmamasına bağlıydı. Perşembe günleri yapılan kamuya açık toplantıların tersine, yorumlar hiçbir zaman katılanların sorularıyla ya da düşünceleriyle kesilmiyordu. Zikir toplantıları düşünmeye dayalıydı; oysa diğer toplantılar didaktikti. Yorumun içeriğine gelince, genelde bir önceki dua sırasında ortaya atılan konulara gönderme yapmaktaydı, ancak dile getirme tarzı bu durumda daha az etkileyiciydi. Bu durum ibadetin kendisinden değil, ibadetin çeşitli bölümlerinde idareyi ele alan kadınların farklı kişiliklerinden kaynaklanıyordu. Bedensel ifadelerin farklılık göstermesi zikir uygulamasındaki esnekliğe işaret etmekteydi. Farklı ifade tarzları ibadetin farklı aşa-

malarından çok, konuşmacıların tutumlarına bağlıydı. Sohbet kitapçığından ya da yaşlı kadınlardan alınan basılmamış notlardan yapılan okumalar, bazen üç ya da dört kere tekrarlanıyordu; gerçek bir Müslüman toplum kurmak için çalışma, hocanın sözlerini yayma ya da çeşitli konularda dua etme çağrıları oluyordu. Okunanların uzunluğu değişiyordu. sohbet okumalarının arasında Kuran'dan da parçalar okunuyordu; okuyanlar o sureyi okumak için hazırlanmış genç kadınlardı.

Hocanın metinlerinden oluşan ikinci bir derleme, saha çalışması sırasında, henüz hazırlık aşamasındaydı; dolayısıyla bazen eski defterler de rasgele açılıp okunuyordu. Daha önce belirtildiği gibi, bir kadının kişisel virdinin böyle bir okuma sırasında ortaya çıktığına inanılırdı; kendisi dua ederken hangi sözcüklerin kendisi için söylendiğini sezgisel olarak hemen anlayacaktı. Zikir ibadetinin bu daha entelektüel bölümü toplam en fazla 45 dakika sürüyordu.

İbadetin bir sonraki aşaması ilahilerin söylenmesiydi; ilahilerin kıtaları yaşça daha büyük bir ya da iki kadın tarafından sırayla söylenirdi; bu kadınlar, nakarat bölümü aynı olduğu sürece, karşılıklı doğaçlama da yapabiliyorlardı. İlahi söyleyenler bir tekkedeki zakirin görevini üstlenmişlerdi. Zikir sırasında genellikle geleneksel ilahiler söyleniyordu; önceki bölümlerde tartışılan son dönem bestelerinden değillerdi. Kadınların zikir toplantılarında hiçbir çalgı kullanılmıyordu; bir bakıma kendi bedenlerini birer çalgı olarak kullanıyorlardı. Başka bir deyişle, seslerinin yanı sıra el çırpmaları ya da ellerinin dizlere vuruşları onların çalgılarıydı.

İlk başta söylenmek için nakarat bölümü "Lâ ilâhe illallah" olan bir ilahi seçiliyordu; Kelime-i tevhid'in zikrin başlangıç noktasını oluşturmak üzere seçilmiş olması tesadüfi değildir; bu seçim, gönüllü olarak yapılan zikir ibadetinin zorunlu Müslüman görevlerine yakın bir ibadet olduğunu belirten bir işaretti. Buna ek olarak bu sözcükler, her şeyden çok birliği (tevhid) göstermekteydi; bütün Müslümanlar için olduğu gibi konuşma düzeyinde de hem grup içindeki, hem de dünyadaki tüm Müslüman topluluğuyla birliği ifade eden mutlak anahtar terimlerden biriydi.

Bir ya da iki ilahiden sonra kelime-i tevhid nakaratı sürekli tekrarlanıyordu; bu sırada bir ya da iki kadın son dizeleri üst perdeden söylüyor-

du. Dizeler sona erdiğinde "Lâ ilâhe illallah" nakaratı hâlâ söylenmeye devam ediyordu ve geleneksel zikre dönüşüyordu. Bu noktada, dini törenin son aşamasını idare eden kişi olarak üçüncü bir kadın boy gösteriyordu. Bu kadın vakfın öteki faaliyetlerine diğer kadınlar kadar yoğun bir biçimde katılmıyordu; vakıf merkezine çok uzaktan ve genellikle zikir için yalnızca haftada bir geliyordu. Bu kadın hafızdı. Grubu idare etme biçiminde sıcak bir yoğunluk vardı. Duygusal ifadeye olanak tanıyordu; ancak kendisi duygularını fazla göstermiyordu. Tören sırasında ritme eşlik etmek üzere yumruğunu eteğine vurarak idareyi ele aldığını belli ederdi. Aslında yere hafifçe vuruyordu. Asıl ritmi yaratan kadının elinin ritmik yere değişiydi. Son ilahi ilerlerken katılımcıların soluk almalarındaki değişim açıkça belli oluyordu. Giderek daha düzenli bir hal alıyor, kısalıyor ve şiddeti sürekli artıyordu. Her kadının soluk alıp verme ritmi farklıydı; ama sözler hep bir ağızdan söyleniyordu ve temel ritmi oluşturuyordu. Tek tek kadınlarla arkadaşları arasındaki karşılıklı etkileşim, yüzlerinde peçe olduğu için göze çarpmıyordu. Hem başlangıçtaki duada, hem de zikir sırasında kadınlardan bazıları ortak ritimle tezat oluşturacak biçimde iç geçiriyor ve yüksek sesle "Ya Rabbi!" ya da "Allah!" diye bağırıyordu. Bireysel haykırışlar havayı bozmak yerine vuruşlara katkıda bulunuyor ve duada söylenenleri ya da ilahide zikredilenleri vurguluyordu.

Gönenli Mehmet Efendi grubunda en sık tekrarlananlar aynı zamanda Türkiye'deki Sufi çevrelerinde en çok bilinen ve kullanılanlardı: "Lâ illâhe illallah", "Allah", Hây (Yaşayan) ve Hu (O) ya da ritmik "Allah-Hây-Hây-Hây" bileşimiydi. Zikrin ritmi üç etkene bağlıydı: nefes alıp verme, eteğe elle vurma (yalnızca zikri yöneten kişi tarafından) ve ilahilerin nakaratları. "Zikretmek" fiili ortak faaliyet için kullanılıyordu; bu ifade bireylerin teker teker sıraya girmesi gerektiğini (esmek) gösteriyordu.

Bu noktada ritim beden hareketleri aracılığıyla daha açık bir şekilde ifade ediliyordu. Kadınlar zikir boyunca otursalar da, beden dilleri çok kişiseldi. Kadınların çoğu ibadet sırasındaki davranışlarında oldukça tutarlıydı; aşamalarda bir değişiklik göstermiyordu. İfade tarzı bir kişilik sorunuydu. Asgari düzeyde baş sallama hareketlerinden (geleneksel yorumlara göre, kelime-i şehadet getirildiğinde "Lâ ilâhe"de baş kalbe ters yöne doğru, "il-

lallah" söylendiğinde baş sağa doğru çevrilmektedir; Geels 1996: 238) bedenin kendi ritmiyle arkaya ve öne doğru gittiği daha şiddetli hareketlere değin çeşitlilik gösteren tarzlar vardı. Beden hareketleri gibi duygusal ilginin ölçüsü de oldukça değişkendi. Bazı kadınlar ifadelerinde kesinlikle daha minimaldiler; oysa diğerleri başlangıçtan itibaren duygularını dışa vuruyorlardı: sallanıyorlar, titriyorlar ve bazen "Ya Rabbi!" diye bağırıyorlardı.

Yakalanan ortak ritim, ilahileri yöneten kadınlara –ve ibadetin bu bölümünde ritmi açıkça göstermek amacıyla elini eteğine hafifçe vurana– bağlı olarak tören boyunca yükseliyor ya da düşüyordu. Zikri yöneten kadın aynı zamanda tekrarlanan sözlerin ne zaman değişeceğini de belirleyen kişiydi. Tevhid formülünün daha uzun ve melodik biçiminden, yalnızca Allah kelimesini zikretmeye doğru giden bir dönüşüm vardı. İki heceden oluşan Allah sözcüğü, ifadeyi ve benzer bir biçimde nefes alış verişleri kısa ve vurgulu bir şekle sokmayı olanaklı kılıyordu. Törenin bu aşamasında beden ifadeleri doruk noktasına ulaşmaktaydı. Bazı kadınlar dizleri üzerinde zıplayarak seslerini yükseltmekteydi. Elbette fiziksel dışavurumun oranını yaş ve kilo gibi faktörler belirliyordu, ancak gençlerle yaşça daha büyük kadınlar arasında fazla fark yoktu. Daha ziyade, bireysel tarzlar göze çarpıyordu. Allah isminin şiddetle zikredildiği bölüm, diğer aşamalarla karşılaştırıldığında daha kısaydı. Oldukça zengin ezgili başka bir ilahi için ses verildiğinde bölüm sona ermekteydi. Topluluk "Allah Hu, Allah Hu, Allah Hu" diye devam ediyordu. Kadınların çoğu buna katılıyordu; ancak en yoğun bedensel ifade kullananlar yavaş yavaş sakinleşiyor, daha kısa ve daha az melodik olan "Allah!"ı dile getirmeye devam ediyorlardı. Arka fonda söylenen ilahinin kıtaları sona erdiğinde, toplu halde söylenen nakarat bölümleri bir ezgiden çok, bir sese dönüşüyordu.

Tekrarların başlangıcında ilahi-zikir geçişindeki belirsizlikle karşılaştırıldığında, törenin sona erdiği oldukça açıktı. Zikri idare eden kişi öne eğilip uzunca bir "Huuuu" haykırışıyla toplantının zikir bölümünü sona erdiriyordu. İfadenin tarzı oldukça dramatikti ve haykırışın uzunluğu son akort işlevini üstleniyordu. Arapça Hu kelimesi "O" anlamına gelir; oturumun uzun ya da kısa olmasına bakılmaksızın zikir ibadetinin sonuna işaret eden geleneksel bir ifadedir.

Törenin nabzı yavaş yavaş zayıflıyordu, ancak bazı kadınlar yoğun nefes alıp vermeye hemen son veremiyorlar, dolayısıyla o noktaya kadar oldukça ortak olan davranış modelini bozuyorlardı. Zikri yöneten kişi ibadet sırasında söylenen ilahilerden çok farklı nitelik taşıyan, daha kıvrımlı melodisi olan bir ilahi başlatıyordu; iki sözcük, "Allahu Ekber" ağır ağır nefes alışlarını düzene sokmayı başaran kadınlar tarafından uyum içinde söyleniyordu. Melodinin ve ritmin sakinleştirici etkisinden bahsedilebilirdi. Törendeki bu geçiş bir bakıma grubu tekrar birleştirme işlevi görüyordu. Şiddetle solumaya son vermekte zorlanan kadınlar nefeslerini yavaş yavaş düzene sokabilmek için yardım alıyorlardı ve sallanan bedenler durmaya başlıyordu. Bütün kadınlar ibadeti gerçekten bitirebilecek bir noktaya gelene kadar yumuşak bir biçimde ilahi söylenmeye devam ediliyordu. Birkaç dakika öncesindeki havadan çok daha yalın bir halde, yapacağı işi onurlu bir görev olarak yerine getiren, genellikle genç bir kadın tarafından Kuran okunuyordu. Bu okumayı, törenin başındakinden daha kısa ve daha yoğun bir dua izliyordu ve topluca "Amin!" haykırışları yükseliyordu.

Zikrin son aşamasında, Gönenli Mehmet Efendi Vakfı'nda yapılan tüm toplantılarda olduğu gibi, aynı genç kadının yüksek sesle daveti üzerine Fatiha okunuyordu (1993'te grupla ilk karşılaştığımda da okunmuştu). Dua bitince ellerin yüze sürülmesiyle sanki dua eden bereketi içine çekiyordu. Fatiha suresi zikir, mevlid ya da Muharrem toplantıları gibi anma törenlerinde başlama noktasına ya da bitişe veya ibadetteki geçişlere işaret etmek amacıyla çok sık kullanılır. Genel bir ifadeyle, katılımcıların dikkatlerini ortak bir noktaya yoğunlaştırmaları için bir çağrı niteliğindedir. Bu kısa sure, teolojik açıdan, dinin esasını oluşturur ve dini ilhamın kaynağı sayılır; ibadet bağlamında şükretmek, şifa bulmak ve Allah'a hamdetmek için Fatiha okunur.

Son duadan sonra halka bozuluyor, ince beyaz peçeler kadınların yüzlerinden kalkıyordu. Katılımcılar bitkindi; bazıları kat kat giysilerinin içinde iyice terlemişti. Yoğun ibadet kış dönemlerinde bile odayı sıcak ve nemli hale getiriyordu. Kadınlar geniş beyaz giysilerini çıkarıyorlar, bazıları banyoda serinlerken diğerleri çay hazırlamak üzere hemen mutfağa yöneliyorlardı. Vakıf grubunda kimin ne görevi olduğu ve kimin hangi konumda

olduğu açıkça belliydi. İki ya da üç kadın ilahi söylemeye devam ediyordu; diğerleri, zikir ibadetinin başlangıcındaki vaaz benzeri duayı okuyan ablanın etrafında onunla konuşmak ya da ona soru sormak, ve tavsiyelerini dinlemek veya yalnızca onunla birlikte rahatlamak için toplanıyorlardı.

Sufi gelenekleri biraz bilen, dindar sayılmayan insanlar arasında, kadınların kendi başlarına zikir yaptığı "vahşi" toplantılar konusunda söylentilere rastlamak alışılmışın dışında bir şey değildir. Kontrol edilemeyen duygular, yüksek sesli haykırışlar ve sel gibi akan gözyaşları hakkında hikâyeler anlatılmaktadır. Bu konudaki en gözde hikâye, kadınların, başörtüleri başlarından sıyrılacak derecede kendilerini ibadetlerine kaptırmalarıdır. Kadınların katıldığı zikir törenine tanıklık etmiş biri olarak, yalnızca birkaç kere böyle bir şey olduğunu ve yalnızca bir tek kadın için söz konusu olduğunu iddia edebilirim. Başörtüsünün kadının başından sıyrıldığı bütün durumlarda hem sosyal bağlamda, hem de kişisel psikolojik düzeyde ortam olağanüstü derecede rahatsız ediciydi. Tek bir olay örnek olarak gösterilebilir. Genel siyasi kargaşa (vakfın eylemleri gibi dini faaliyetler için istikrarsız ve emniyetsiz olan ortam) ile olaydaki kişinin kişisel hayatındaki gergin durumun (aile içi çatışmaların) bileşimi bu genç kadını kırılgan hale getirmişti. Ona anlayışla ve şefkatle davranılıyordu. Bedenini şiddetli bir biçimde arkaya ve öne hareket ettirirken bir anda başörtüsü (daha doğrusu üç katmandan oluşan örtü) sıyrılıverdi. Başka zaman, bir kadının başı açık dua etmesi düşünülemezdi; ancak açıktı ki hiç kimse zikri altüst etmek istemiyordu. Zikrin temposu yavaşladığında, söz konusu kadının yanında oturan genç hanım örtülerini yavaşça tekrar kadının başına örttü, ona sarıldı ve sakinleştirircesine hafifçe okşadı.

Bir kadın haykırdığında, titrediğinde ya da şiddetle dövündüğünde, genellikle etrafında oturan kadınlar tarafından zikir devam ederken rahatlatılmaya çalışılıyordu. Kadını sakinleştirmek için sarılıyorlar, kucaklıyorlar ve çırpınmalarını dindirmek için başını hafifçe okşuyorlardı. Yüksek sesle ve toplu zikir yapan tarikatlarda, katılanların sözcüklerle eşzamanlı olarak bedenlerini hareket ettirmelerine (başı yanlara doğru ya da bedeni arkaya ve öne doğru eğmelerine) sıkça rastlanır. Timothy Fitzgerald'ın da yazdığı gibi: "önemli kişisel deneyimlerin önemli olmalarının nedeni, içten gelmele-

ri ve kurumsal, sosyal bağlamın araçlarıyla yorumlanmalarıdır" (2000:128). Duygusal patlamalar diğer katılımcılarca yalnızca zikir sırasında paylaşılıyordu; zikri yöneten kişi bunları ne teşvik ediyor, ne de kınıyordu.

Yoğunluğun derecesi bireyler arasında farklılık göstermekteydi, ancak vakıftaki zikir gene de bir toplu ifadeydi. Bazı zikir törenleri sırasında duygular başka zamanlara oranla daha güçlü bir biçimde dışa vuruluyordu. Bunun nedenini her zaman açıkça anlayamadım. Ortam genellikle gerilimin sınırında olup çok etkileyiciydi. Bazı kadınlar aniden şiddetle haykırabilir, yanındakinin kollarına yığılabilirdi.

### Zikir Sonrası

Zikir törenini izleyen saat(ler)de çay ve çerez ikram ediliyordu. Kadınların çoğu bir süre uzanırdı. Daha genç olanlardan bazıları börekçi dükkânındaki görevlerine dönmek üzere acele ederlerdi. Bazı kadınlar nefeslerini düzene soktuktan sonra ve resmi anlamda dualar sona erdiğinde, aynı anda birçok faaliyet başlıyordu. Hemen zikirden sonra oradan buradan söz açılırdı. Önde gelen genç kadınlardan bazıları vakfın çoğunlukla hiç bitmeyen pratik görevleriyle meşgul olmaya başlıyorlardı (telefon konuşmalarının yapılması, toplantıların ve randevuların hazırlığı vb). Akşam yemeğinin verildiği saatlerde, yaklaşık olarak saat 8'de, aşağı yukarı on kadın kalmış oluyor, ailevi bir ortamda yemek yeniyordu.

Zikir sonrasında saatler yalnızca el işleriyle, yemek hazırlıklarıyla ve dinlenmekle geçirilmiyordu. Zaman zaman bazı kadınlar yaklaşan kermes için küçük nesneler üretirler ya da vakıf adına başka pratik işlerle ilgilenirlerdi. Çay içilerek geçirilen yaklaşık bir saatlik aradan sonra daha yaşlı kadınlardan bazıları, zikir yapılan oturma odasının bir köşesinde tekrar bir araya geliyorlardı. Rahatsız edilmemek için odaya açılan kapıları kapatıyorlar ve tamamlanan zikir ibadeti ve tesbîh toplantılarına benzeyen yeni bir dua oturumu başlatıyorlardı.

Daha önce de belirtildiği gibi, bir tarikatla muhtemel bir yakın ilişki ya da etkileşim olması kadınlar arasında her zaman hassas bir temaydı. Aslında, faaliyetleri çeşitli yerel tasavvuf geleneklerinin (Nakşibendi, Halveti ve bir oranda Kadiri) karışımı olarak görülebilirdi. Çekirdek grupta yer

almasalar da düzenli gelen ziyaretçilerden bazılarının Nurcularla ilişkileri vardı (Netton 2000: 86 vd). Ancak, "hatmihace" (Osmanlıcadaki biçimiyle hatm-i hâcegân) duası açık bir Nakşibendi etkisine işaret etmekteydi ve mahalledeki kadınlar tarafından kuşaklar boyudur üstün tutulmaktaydı. Saha çalışmasının başından itibaren, böyle bir dua sırasında grup dışından kişilerin varlığının onay görmediği açıktı; aslında ibadete katılmayan hiç kimsenin girmesine izin verilmiyordu; kapalı kapıların nedeni de buydu. Bu duayı özellikle İskender Paşa'daki Nakşibendi lideri Esad Coşan'ı izleyen kadınlar okuyordu.

*Evrâd ve Tesbîhat*'ın ilk basımında hatm-i hâcegân duasını konu alan bir bölüm vardı, bu bölüm kitapçığın ikinci basımından çıkarılmıştı. Önde gelen kadınlardan birine göre bunun nedeni hatm-i hâcegân için insanın "müsaade"ye ihtiyacı olmasıydı. Bu dua kitapçıkta bırakılsaydı istenerek ya da istenmeyerek yanlış kullanılabilirdi. Basılı talimatlara göre: "Ecri çok büyük olan bu dersleri yaptırmak için mürşidinden izinli olmak gerekir." Bu durumda mürşid, merhum hocanın kendisiydi ve uygulamaya katılan kadınların neredeyse tamamına yakını onu şahsen görmüş olabilecek yaşlardaydı. Başka durumlarda neyin izin verilebilir olduğunu ve neyin mümkün olamayacağını ablanın rüyaları belirliyordu; abla, kimin katılabileceğine ve kimin katılamayacağına karar veriyordu. Dua oturumuna hem basılı metinlerde, hem de sohbetlerde ders deniyordu. Bu, hatm-i hâcegânın ek bir ruhani eğitim olarak algılandığının göstergesiydi; bunu yönetmek için bir kişi seçilirdi ("izinli olurdu"). Grupta, liderliğin sözlü geleneğe dayandığı ve bir kadından diğerine geçtiği söyleniyordu. İbadeti yöneten kişi vefat ettiğinde (ya da çok yaşlandığında) görevin devam ettirilmesi gerekiyordu. Bu süreçten vakfın teolojik tarihi olarak bahsedilmekteydi ve vakfı kurumsallaşmış tarikatlara bağlamaktaydı. Zikir töreninin teknik anlamda aktarılması, hocanın halefi olarak otorite iddiasında bulunmak kadar tartışmalı değildi.

Duanın adı Arapça'daki "hatm"dan gelmektedir, tamamlamak anlamındadır [yani örneğin Kuran'ı baştan sona okumak]; kelimenin ikinci kısmı "hâce," Farsça'dan gelir, hoca anlamındadır. Duayı yöneten kadına "dersi yaptıran kişi" denmekteydi; bu kişi söz konusu duanın temasını/te-

malarını belirliyordu. Oturma odasının bir köşesinde hatm-i hâcegânı başlatan kişiler, genellikle daha yaşlı kadınlardan oluşan küçük bir gruptu; abla çoğunlukla bunların arasındaydı.

Yüz adet küçük beyaz taş katılımcılara dağıtılıyor ve oturumu yöneten kadın ilahiler ve Fatiha suresini okuyarak ibadeti açıyordu. Kadın her katılımcının önüne birkaç taş koyuyordu. Taşlar genellikle eşit olarak bölüştürülürdü, ancak yeni başlayanlara daha az verilirdi. Her taş bir Salâti Münciye duasını temsil ediyordu; bu da perşembe öğleden sonraları yapılan tesbîh toplantılarındaki Salât-i Tefriciye okumalarına büyük oranda eşdeğerdi. Bu törende de katılımcılar (bu durumda altı ya da yedi kadın) benzer bir biçimde halka oluşturarak oturuyorlardı. Bir kadın bir duayı tamamladığında dairenin merkezine doğru özenle bir taş atıyordu. Sonunda, yüz adet taşın tamamı buraya yığılıyordu. Hatmihace lideri oturumu vakur bir duayla tamamlıyordu; duyguları yüksek sesle ifade etmenin zamanı değildi, ancak tekrarlardan oluşan yapı zikir ibadetini anımsatıyordu.

Apartman dairesinin diğer kısımlarına evle ilgili faaliyetler hâkimdi. Rahat bir hava vardı. Orada bulunan herkes faaliyetlerle geçen yoğun haftayı düşünebilirdi. Bu, hafta sonunun boş olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır; özellikle börekçi dükkânının açılmasından sonra, ilgilenilmesi gereken birçok pratik konu vardı. Akşam yemeği, kent bölgelerindeki alışkanlıkların dışında kalan geleneksel tarza uygun biçimde, yer sofrasında ikram ediliyordu. Yerde oturmanın nedeni sandalyelerin azlığı değildi, bu uygulama daha çok Osmanlı tarzı olarak algılanan davranışların önde gelen kadınlar tarafından arzulandığını gösteren ve faaliyetlerini hâlâ sürdüren tekkelerde yemeklerin yenme biçimini anımsatan bir başka geleneksel işaretti. Halının üzerine bir muşamba serilirdi (bazen kalabalık olduğunda ikinci bir muşamba L biçimini oluşturacak şekilde yerleştirilirdi). Eğer börekçi dükkânı kapandıysa ve oradaki işler o gün için tamamlandıysa bir ya da iki kadın akşam yemeği için vakıf merkezine uğrardı. Zikir grubundaki kadınlardan ikisi özel sorumlulukları olarak neredeyse her zaman yemek pişirme görevini üstleniyorlar, törenden hemen sonraki zamanlarını mutfakta yemek hazırlamakla geçiriyorlardı. Sufi ilkelerle bağdaşmayacağından aşırı bir şatafat söz konusu değildi, ancak yemek zengindi ve Türk/Anadolu

mutfağından geleneksel tariflere göre dikkatle hazırlanmıştı. Yemeğe, ortaklaşa okunan Fatiha'yı da içeren şükran duasından sonra başlanıyordu. Çorbadan başlayarak çeşitli yemekler vardı. Tencereler ve tavalar muşamba örtünün üzerini doldurmuştu. Yemek ve sohbet yaklaşık bir saat sürüyordu. Yemek, birkaç saat öncesinde zikrin yapıldığı odada veriliyordu, ancak bu iş için odanın aynı bölümü kullanılmıyordu. Bu düzenlemede kutsal bir şeye karşı saygısızlık söz konusu değildi. Yemeğin aynı mekânda yenmesi genellikle pratik nedenlere dayanıyordu; oda apartman dairesindeki en geniş mekândı. Zikir için yaratılan mekân; abdest, niyet, halka, beyaz elbiseler ve anma ile tekrarlar üzerine inşa edilmiş anlık bir oluşumdu. Zikir töreni sona erdiğinde, oda, ibadetle ilgili olsun ya da olmasın, başka bir mekâna dönüştürülmeye hazırdı.

Gece evlerine dönecek olanlar yaklaşık saat 22.00'de merkezden ayrılıyordu. Erkek refakatçi olmadan kadınların bu saatten daha geç bir vakitte sokaklarda olmaları uygun görülmüyordu. Ancak, Ramazan yaz aylarına denk gelip de iftar geç saatlerde yendiğinde, eve gidiş zamanı ertelenebiliyordu. Geriye kalan kadınlar geceyi vakıfta geçirmeyi tercih ediyordu.

### Geleneksel Tekkede Zikir
### Kısa Bir Karşılaştırma

Kitabın bu bölümünü sona erdirirken vakıfta yapılan zikir ile Halveti Cerrahi tarikatındaki kadınların zikir ritüelleri arasında kısa bir karşılaştırma yapılabilir. Tarikattaki ritüelle ilgili bilgiler, genellikle 1993 -1994 arasında, saha çalışmasının erken aşamasındaki gözlemlerime dayanmaktadır. Kurumsallaşmış bir tarikat ile daha yeni kurulmuş bir hayır kurumu arasındaki bazı önemli farklılıkları ya da benzerlikleri vurgulayabilmem için tekkenin geçmişiyle ilgili ana hatlar aşağıda kısaca verilmiştir.

Vakıf merkezinden yalnızca birkaç sokak uzaklıktaki Karagümrük semtinde yer alan Halveti Cerrahi tekkesi zikir törenlerinin ve başka Sufi uygulamalarının gerçekleştirildiği ünlü bir yerdir.[24] Osmanlı musikisinin icra edildiği bir merkez konumunda olduğundan tekke dini çevrelerin çok ötesine uzanan insanlar tarafından bilinmekte ve ziyaret edilmektedir. Vakıfla tekke arasındaki karşılaştırma rasgele yapılmamıştır. Vakıfta faal olan

daha yaşlı kadınlardan bazıları on yıl önce Halveti Cerrahi tekkesinin düzenli ziyaretçileri arasındaydı. 1960'lar ve 1970'lerde bu tekke kadınlara açık, resmi, en azından yarı kamusal nitelikte zikir toplantıları yapılan birkaç mekândan biriydi. Halveti Cerrahi tekkesinin kadın galerisinde kurulan dostluklar ve ağlar, 1990'ların daha kamusal nitelikteki faaliyetlerinde hâlâ meyvelerini vermekteydi.

### Folklor Araştırmaları Vakfı

Halveti Cerrahi, İslam dünyasında uzun ve farklı bir tarihi olan Sufi tarikatlarının en önemlilerinden biri olan Halvetiye[25] tarikatının alt koludur.[26] Tarikata adını veren –en azından tarihsel bağlamda– farklı özelliklerinden biri, "halvet", yani düşünmek için inzivaya çekilmektir.[27] Bugün halvet olan pek kimse yoktur, daha çok efsaneler tarihinin bir parçasıdır. Halvetiye'nin üç ana kolu bugün İstanbul'da faaldir: Şabani, Cerrahi ve Uşşaki. Her birinin ayrıca yan oluşumları vardır. 1921'de yalnızca İstanbul'da on Cerrahi tekkesi vardı ve kentte toplam kırk tekke Halveti tarikatına bağlıydı. Ancak günümüzde diğer kolların hiçbiri Cerrahilerin Karagümrük'te sahip oldukları gibi iyi korunmuş ve işlevsel bir tekkeye sahip değildir.

Karagümrük'teki Cerrahi tarikatı semtin mahalli hayatında 1721 yılından itibaren önemli bir yer edinmişti ve külliyeler gibi çeşitli dini ve sosyal amaçlara hizmet ediyordu. Diğer tekkeler gibi bu tekke de 1925'te kapatıldı; ancak, tekkenin folklor araştırmaları yapan bir vakıf ve Türk tasavvuf musikisi ve folklorunu araştırma ve yaşatma vakfı olma iddiası, buradaki Sufi faaliyetleri son otuz yıldır canlı tuttu. Bu tanımlama büyük ölçüde doğrudur, çünkü grup, Sufi geleneğinin çalgılarıyla yapılan eski müziğe, şarkılara ve ilahilere derin bir ilgi geliştirmiştir. Üyeleri uzun bir süredir yazma toplamakta, arşiv oluşturmaktadır, müzisyenler ve şarkıcılar yetiştirmektedir. Günümüzün en çok beğenilen, Osmanlı repertuvarına sahip Türk müzisyenlerinin bazıları Halveti Cerrahi tekkesinde yetişmişler, buradaki törenlerde çalmışlardır. İlahi metinlerini, melodilerini ve enstrumental musikiyi içeren birkaç eser yayınlanmıştır.

Zikir gibi ana faaliyetler ve temel teolojik düşünceler söz konusu olduğunda, vakıf faaliyetleri ile tarikatın uygulamaları arasındaki benzerlik-

ler farklılıklara ağır basmaktaydı. Ancak, Gönenli Mehmet Efendi Vakfı'yla karşılaştırıldığında önemli bir farklılık Halveti Cerrahi kolunun piri onuruna yapılan saygı töreniydi. Bu kişi veli olarak saygı görüyordu; ona bağlı olup ondan medet uman bireylere tavsiye vermeye hazır ve bilinci yerinde olarak türbesinde var olduğuna inanılıyordu. Ziyaretçiler, tekke kompleksinin girişinde bulunan niyaz penceresinde tarikatın pirine ve vârislerine saygılarını sunarlardı. Başları öne eğilmiş, kolları göğüslerinde çaprazlanmış bir biçimde, alçakgönüllülük gösterdiklerine işaret eden bir duruşla pencerenin önündeki demir parmaklığı öperlerdi. Pir, en son yandaşlarıyla dualar ve rüyalar aracılığıyla hâlâ iletişim kurabilen, dini bağlamda büyük bir kişi olarak kabul ediliyordu. Sufi uygulamalarını bilmeyen konuklar bu gelenek konusunda sorular yönelttiğinde, Cerrahi dervişleri pirlerinin, bir aracı olarak değil, bir model ve hoca olarak rolünü belirtirlerdi.

Giriş kapısındaki dua, gece boyunca devam edecek olan anma töreni için bir hazırlık niteliğindeydi. Bunun yanı sıra, hızla yanlarından geçenlere oranla bazı ziyaretçilerin merhum pirlerine daha derin bir sevgiyle bağlı oldukları açıkça belli oluyordu. Söz konusu kişiler, pirleriyle ve onun halefleriyle baş başa sohbet edebilmek için niyaz penceresinin önünde daha uzun vakit geçiriyorlardı.

Saha çalışmam sırasında edindiğim izlenime göre, tekkede, çoğunlukla alt-orta sınıftan düzenli ya da ara sıra gelen birçok ziyaretçi vardı (Atacan 1990). Akşam toplantılarına katılmak için gelen yalnızca Cerrahi dervişleri değildi, başka tarikatlara üye olanlar ve hiç kimseye bağlı olmayan kişiler de bu ibadetlerde yer alıyordu. Tekkenin toplantılarına gittikçe daha fazla katılan, ama Müslüman olmayan birçok kişi özel bir ilgi alanı oluşturuyordu. Hatta bazı gezi broşürlerinde burası turistlerin "gerçek" Sufi havasını tadabilecekleri bir yer olarak tarif edilmiştir. Müslüman olmayanlar büyük bir sıcaklıkla karşılanmaktaydı ve bazı dervişlerin özel görevi tarikatı yabancı misafirlere tanıtmaktı. Sosyal açıdan, bu geçici ziyaretçilerin toplantılarda önemli bir rolü vardı. Çoğu yalnızca bir akşam için geliyordu, birkaç kişi ise yıllardır buranın düzenli ziyaretçisi olmuştu. Bu heterojen grubun içerisinde Türk olmayıp Halveti Cerrahi tarikatına kabul edilen birkaç da erkek ve kadın vardı. Bu din değiştirmenin ardın-

daki nedenleri tartışmak bu çalışmanın kapsamının çok dışında kalan bir konudur. Ancak, Cerrahi kadınlarının hem perşembe akşamları düzenli yapılan törenler sırasında zikir yapmasını, hem de ayda bir kere yalnızca kadınlara açık olan zikir törenini tarif ederken, tekkenin içinde dolaşan misafirlerin, turistlerin, kısa süre önce din değiştirenlerin ve New Age arayışında olanların varlığı hatırda tutulması gereken önemli bir unsurdur. Türk olmayan (din değiştirmiş ya da değiştirmemiş) kadınlar ibadet zamanları dışında erkeklere ayrılan mekânda rahatça dolaşıyorlardı; bu davranış tarzı sıradan Türk kadın üyeler için düşünülemezdi. Söz konusu din değiştirmelerin oranı hakkında bir fikir oluşturabilmek için, Cerrahi vird derlemesinin ayrıca bir İngilizce basımının da olduğunu vurgulamak yararlı olacaktır. Bu basım, özellikle Kuzey Amerika Cerrahi alt kolundaki muhtediler (dönmeler) için oluşturulmuştu, ancak İstanbul'da da dağıtımı yapılmaktaydı. Bu kitapçık, İngilizce bilen okurların virdleri telaffuz etmelerini kolaylaştırmak amacıyla, Arapça bölümlerin (Kuran ayetleri, standart dualar) transliterasyonunda kendi yöntemini kullanarak virdlerin tercümelerini vermektedir.

Ağlar ve iş ilişkileri söz konusu olduğunda, bu tarikatın üyeler için sosyal önemi küçümsenmemelidir. Tarikatın 1980'lerdeki faaliyetlerini konu alan saha araştırmasında Fulya Atacan'ın da vurguladığı gibi, Cerrahi ağı erkek dervişlere birçok önemli bağlantının kapılarını açıyordu; bu da Osmanlı tarikatlarının lonca benzeri yapılanmalarının bir bakıma devam ettirildiğini gösteriyordu. Son on beş yılda nüfusun önemli ölçüde arttığı ve kentlerin neredeyse kontrol edilemez derecede büyüdüğü düşünüldüğünde, tarikat gibi aile benzeri yapılanmaların, kentleşme ve göç nedeniyle kaybolan ağları telafi ettiği düşünülmektedir.

Günümüzde İstanbul'da Halveti Cerrahi tarikatına bağlı olan kadınların çoğu enflasyonla, işsizlikle, evlerin azlığıyla ve kalabalık apartmanlarla yüz yüze gelen, metropole genelde yeni gelmiş kişilerdir. İş göçü nedeniyle aileler bölünmüştür. Bu ortamda birçok kadın kendisini yeni koşullarda yalnız hissetmektedir. Bazıları, ahlaki davranış sınırlarını ihlal etmeden, aileleri dışında yeni bağlar ve ilişkiler kurabilecekleri Karagümrük'teki gruba dahil olarak güçlü bir sosyal kimlik oluşturmuştu. Yine de, Halveti Cerrahi

tarikatındaki kadınlar homojen bir grup olmaktan uzaktı. Haftalık üç toplantının bazılarına katılan Halveti Cerrahi tarikatına bağlı kadınlar üç gruba ayrılabilirdi. Birinci grup, aile geleneklerinin bir parçası olduğundan tekkeye devam eden daha yaşlı kadınlardı. Bir genelleme yapılarak, bu kadınların tarikatla en az karmaşık ilişkileri kurdukları iddia edilebilir; tarikatın ibadet hayatı onlar için kırsal değerlerin ve küçük ölçekli yerleşimlerin izlerini taşıyordu. Bu kadınlar için zikir iyi bilinen ve mahalli ibadet hayatının bir parçasını oluşturan öğeydi. Çok azının, hatta neredeyse hiçbirinin, yüksekokul düzeyinde seküler eğitim sistemiyle ilişkisi olmamıştı; ayrıca, kişisel ya da profesyonel düzeyde Kemalist toplumda yön bulmak zorunda kalmamışlardı. Çoğu kırsal kesimde dünyaya gelmişti, ancak yetişkin hayatlarının büyük bir kısmını kent ortamında geçirmişlerdi. Orta yaştaki kadınlar en küçük grubu oluşturuyordu. Daha yaşlı kadınlara benzer bir biçimde Sufilikle tanışıklıkları aile geçmişlerinden kaynaklanıyordu; sosyal açıdan tarikatla bütünlük içerisindeydiler. Ancak, bu kadınlar Kemalizmin çocuklarıydı ve gençlik dönemlerinde dini faaliyetler özellikle gizli tutulan olgular olmasa da, hevesle tavsiye edilen şeyler değildi. Kurumsallaşmış Kemalizmle ilişkileri, annelerininkine oranla, çok daha derindi. Genç kadınlardan oluşan üçüncü grup oldukça heterojen bir yapıya sahipti. Kısmen, çok iyi öğrenim görmemiş, çoğunlukla küçük çocuklarıyla evlerinde oturan ve hiç denecek kadar az çalışma deneyimi olan kadınlardan oluşuyordu. Yaşça daha büyük kadınlar gibi tekkeye çoğunlukla aile üyelerinin eşliğinde geliyorlardı ve sosyal çevreleri çoğunlukla tarikat üyelerinden oluşmuştu. Bu gelenekçi kişilere büyük bir tezat oluşturan, tarikata geçen birkaç yıl içinde katılmış yeni tip genç kadınlar vardı. Bu kadınlar iyi bir eğitim görmüştü ve çoğu meslek hayatına yeni başlayan kişiler ya da üniversite öğrencileriydi. İbadete katılmak onlar için kişisel bir seçimdi; başörtüsünün ve uzun eteğin hâkim seküler toplumda neyi simgelediğinin farkındaydılar. Genellikle düşüncelerini açıkça ifade eden bu genç kadınlar günümüz Türk toplumunda İslamın yeniden dirilişini temsil etmektedir. Amaçları ve hedefleri, farklı amaçlar için gelenekleri nasıl farklı bir biçimde oluşturduklarına işaret ediyor ve Halveti Cerrahi tarikatının bugün karşı karşıya kaldığı çatışmaların karmaşıklığını gösteriyordu. Yeni Halveti Cerrahi kadını örneğinde, yeni mesaj

aktarma biçimlerine işaret eden yalnızca efsanelerin ve hikâyelerin geleneksel sınırları içerisinde oluşturulan anlamlar değildir. Siyah çarşaflarında yeni bir şeriat eğilimi de görülmektedir. İyi eğitim görmüş kadınlardan oluşan bu yeni nesil, dine daha yakındır ve bir önceki nesle oranla toplumda daha aktif bir rol üstlenmektedir. Tekkeyi ziyaret eden diğer kadınlardan farklı hayatlar sürüyor olmaları, gelecekte tarikattan farklı beklentilerinin ve taleplerinin oluşacağının göstergesidir. Bu kadınların çoğu üniversitede tesettüre uygun giyim konusundaki politik tavrı benimsemektedir. Nakşibendilere benzer bir biçimde, Cerrahiler arasından birçok erkek, muhafazakâr milliyetçi adı altında siyasete dahil olmuştur; bu terim İkinci Dünya Savaşı sonrasında Türkiye'de siyasetin ve İslamın ne şekilde bağdaştırıldığını göstermektedir. Bu genç kadınların açık sözlü tutumları erkekler için rahatsız edici olabilmektedir. Kadınların birkaçı tek başlarına ya da kız arkadaşlarıyla birlikte tekkeye gelmektedir ve bunun için ailelerine özellikle ihtiyaç duymamaktadır. Tasavvuf uygulamalarına karşı oldukça olumsuz bir tutum benimseyen başka gruplarla ilişki içerisinde olmaları alışılmadık bir olgu değildir. Bu tür gruplar arasında zikir, çoğunlukla inkâr edilen bir ibadet türü olmasının yanı sıra "halk dininin" bir parçası olması nedeniyle uygun sayılmıyordu. Düşmanca bir tavır içerisinde olan grupların bazıları zikir toplantılarına katılmamaları konusunda genç üyelerini uyarmakla kalmıyor, onları fiili olarak engellemeye çalışıyorlardı. Zikir töreni çarşaflı kadınların arasında önemli bir çatışma nedeniydi. Siyah çarşaflarıyla, yeni katılan kişiler olarak geleneksel Cerrahiler arasında göze çarpıyorlardı. Tasavvuf konusunda cahil oldukları düşünülüyordu; aynı zamanda, şeriat eğilimli gruplar tarafından gönderilen ajan olduklarından endişe ediliyordu. Bu kadınların çifte bağlılıkları tekkede dikkat çekiyordu; konumlarını tarif ederken yaşadıkları güçlük, vakıf kadınlarının durumlarına benzerlik gösteriyordu.

### Cerrahi Tekkesinde Bir Perşembe Akşamı

Halveti Cerrahi tekkesinde her perşembe devran-ı zikir yapılıyordu.[28] Aşağıdaki gözlemler 1993-94 yıllarında yapılmıştı. Törenden önceki saatlerde, her yaş grubundan yaklaşık 75 kadın binanın kadınlara ayrılmış bölümüne yavaş yavaş akın ediyordu; Ramazanda, Muharrem ayında ve

diğer bayramlar sırasında bu sayı daha da artıyordu. Bazıları sosyal nedenlerle erkenden geliyordu; ibadet başlamadan önce oturup konuşuyorlar ya da yardım programının bir parçası olarak yemek yiyorlardı. Kadınlar tekke binasının üst katında bulunan harem bölümüne, selamlıktan geçmeden, doğrudan binanın dışındaki merdiven aracılığıyla ulaşabiliyordu. Üst katta sosyal faaliyetler ve yemek için birkaç oda vardı. Erkeklere ayrılan büyük daire planlı ibadet mekânının, yani "büyük meydan"ın üstündeki galeriye açılan kapılar göze çarpıyordu. Perşembe toplantıları belli bir kalıbı izlemekteydi: Önce akşam namazı, daha sonra akşam yemeği, ardından Cerrahi pirine atfedilen bir virde dönüşen yatsı namazı ve son olarak birkaç saat sürebilen zikir. Hararetli tören sırasında "Allah'ın en güzel isimlerinin" en bilinenlerinden bazıları uzun sürelerle tekrarlanırdı. Temelde, Esma-i Seb'a'nın geleneksel dizisine sadık kalınırdı. Zikir oturarak başlardı (kuud zikri). İdeal olarak,[29] zemindeki on iki post eş-merkezli birkaç halkadan en içtekini oluştururdu. Şeyhin, biri maviye diğeri kırmızıya boyanmış iki postu vardı; kırmızıya otururdu, mavi olanını sol tarafına alırdı. Bu postlar onun otoritesini simgelemekteydi ve taht denirdi. Buhurdan ve su şişeleri gibi kutsal sayılan bazı nesneler, ibadetin oturularak yapılan bölümünde törensel nesneler olarak kullanılırdı; postlar gibi bunlar da ibadete katılan erkeklerin arasındaki hiyerarşiye işaret ediyorlardı; buhurdanı oturan şeyhin önüne taşımak onurlu bir görevdi. Popüler açıklamalara göre, dumanın tavana yükselmesi, duaların Tanrı'ya yükselmesi gibiydi. Temponun, beden hareketlerinin ve zikir ibadetinin harareti arttığında, erkekler ayağa kalkıp halkalar oluşturarak hareket ederlerdi, bu da ibadetin devran-ı zikir adıyla bilinmesine neden olmuştur. Sonunda, merkezinde şeyhin bulunduğu bir spiral oluştururlardı. İlahiyi yöneten kişi (zakir) ile zikir söyleyenler ve hafızlardan oluşan grup, ibadette çok önemli bir yere sahipti. Cerrahilerin zikri, sofistike bir musikiyle bütünleşmişti,[30] ancak bu musikinin kadınlarla yakın bir bağlantısının olduğunu iddia etmek güçtür.

Yukarıda da değinildiği gibi, zikirde yer alan kadınların tümü üyeliğe kabul edilmiş değildi. Bu bölgede Cerrahi toplantıları en ulaşılabilir olanlar arasındaydı ve mahalledeki kadınlar tekkedeki çeşitli toplantılara az çok düzenli olarak katılıyordu. Bunlar genel bir ilgiyi ya da merakı paylaşan kişi-

lerdi, ancak Pir Cerrahi'nin türbesine ziyarete gelen kadınlar da sıkça uğrayan ziyaretçiler arasındaydı. İkinci grup, Halveti kollarından bazılarının üyelerinden oluşuyordu ve otobüs turlarıyla uzaktan ya da yakından geliyorlardı. Pir Cerrahi'ye olan saygılarını türbenin pencerelerinden gösteriyorlar ve daha sonra doğrudan kadınlara ayrılmış mekâna geçiyorlardı. Galerideki kadınlar büyük meydandaki namazı takip ediyorlar ya da geç gelmişlerse, oradaki seccadelerden birini alarak ilave odaların birinde namaza katılıyorlardı.

Toplantı, yatsı namazına doğru ilerledikçe, gelenlerin sayısı artardı. Büyük meydanı kuşbakışı gören hilal biçimindeki galerideki kadınlar kalabalık yüzünden birbirlerine çok yakın oturuyorlardı; otururken hareket etmek neredeyse olanaksızdı. Mekân çok sıcak ve karanlıktı. Yalnızca aşağıda, erkeklerin mekânında hafif bir ışık vardı. Kadınlar, en azından törenin ilk aşamasında, zikri ve ilahileri erkeklerle aynı şekilde takip ediyorlardı. Ancak, duruşlarını belli etmek için ayağa kalkamaz ya da halka oluşturamazlardı. İlk başta, bir ziyaretçi olarak, kadınlar ve erkekler arasındaki kesin mekânsal uzaklık bana o kadar dikkat çekici gelmişti ki, neredeyse tanımlama ve yorum için temel kategoriyi oluşturacaktı. Ancak, tekkede bu uzaklığın başka bir biçimde anlamlandırıldığı ve yorumlandığı açıktı. Sorulduğunda, kadınlar genellikle zikir ibadetini erkeklerle birlikte, ancak tekkenin farklı mekânlarında yaptıklarını söylüyorlardı. Uzaklık her iki taraf açısından da ibadeti kurallara uygun biçimde gerçekleştirebilmenin olmazsa olmaz gereğiydi.

Baştan itibaren, galerideki kadınların farklı gruplar oluşturdukları fark ediliyordu. İlk izlenimim bu grupların yaşla ya da bir oranda ailevi bağlarla ilgili olduğu yönündeydi. Bir süre sonra bu gruplaşmada ideolojik ve teolojik öğelerin de etkili olduğu açıklığa kavuştu. Yoğunluğun ve hararetin yan sıra giyim tarzı da galerideki kalabalığın değişik kesimlerinde farklılık gösteriyordu. Çoğu tarikat üyesi olmayan, çarşaflı kadınlar vardı; o dönemde bunların birkaçı üniversite öğrencisiydi. Bu bağlamda, eğitim ve sosyal hareketlilik açısından özel konumları diğer Cerrahi kadınları arasında göze çarpmalarına neden oluyordu ve bu yalnızca çarşaflarından kaynaklanmıyordu. Bu kadınların zikir hakkındaki hisleri zaman zaman değişiyordu. Bazen katılımcıdan çok gözlemci olarak davranıyorlardı, merak ediyorlar, an-

cak gene de uzak duruyorlardı. Sorulduğunda, katılmalarının nedeni olarak kişisel gerekçeler gösteriyorlardı. Beni sonunda Gönenli Mehmet Efendi Vakfı'na ulaştıran, bu kadınların bazıları ile kurduğum iletişim oldu.

Vakfın çekirdek grubundaki kişilerden hiçbirine Cerrahi tekkesinde rastlamadım, yalnızca her iki grubun da çevresinde dolaştıkları, muhtemelen yaşça büyük iki hanımı görmüştüm. Zikir sırasında genç öğrenciler bedensel ifadeleri konusunda oldukça kontrollü davranıyorlardı; bu durum, ateşli bir tarzda bağlılıklarını gösteren genç ve orta yaşlı kadınlardan oluşan başka bir grupla tezat oluşturuyordu. İkinci grup, şeyhi görebilmek ve ibadeti ne şekilde yönettiğini takip edebilmek amacıyla galerinin kafesine mümkün olduğu kadar yakın oturmaya gayret ediyordu. Şeyhin işaretlerini doğrudan izlemeyi bir amaç olarak edinmeseler bile, alt kattaki erkekler zikrin ritmini değiştirdiğinde kadınlar da buna uyuyordu; bu durum, bir talimata doğrudan verilen bir cevap olmaktan çok, ikinci bir dalga gibiydi. Zikir konusunda oldukça bilinçli olan ve duygularını açığa vuran bu grubun kadınları için şeyhin kendisiyle kurulan iletişim büyük önem taşıyordu.[31] Şeyhle sevgi dolu bir ilişkileri vardı ve ondan bahsedildiğinde her zaman çok duygusallaşıyorlardı. Dine "dönen" kadınların bir kısmı ve Batılı olup din değiştiren kadınların neredeyse tamamı, o dönemde şeyh olan Sefer Dal ile oldukça duygusal bir bağ kurmuşlardı; sohbetleri sırasında ondan bahsederken onursal bir hitap şekli olan Efendi sıfatını (tekke bağlamında "üstat" anlamındadır) kullanıyorlardı. Efendinin verdiği bir parça şeker kıymetli bir hediye olarak algılanıyordu; Efendi bir sigara vermişse, kadın sigara kullansa da kullanmasa da, onu içiyordu.

İbadet sırasında cinsiyetler arasındaki mekânsal fark diğer birçok faaliyette olduğu gibi kural gereğiydi. Ana binanın üst katında bulunan kadınlar kısmı elbette ayrı bir mekândı. Akşam namazı ile yatsı namazı arasında ikram edilen akşam yemeği sırasında, muhtedi (dönme) olan kadınların çoğu ya erkekler kısmındaki şeyhin sofrasında, ya da en azından şeyhle aynı odada otururdu. Ayrıca, zikrin sona ermesinden sonra musiki faslı düzenlenen pazartesi toplantılarında ve teolojik sohbetler için düzenlenen cumartesi toplantıları sırasında bu kadınlar her zaman sohbet odasında yerlerini almaktaydı. Böyle bir davranış, birkaç istisna olsa da, Türk kadın-

ları için düşünülemezdi. Halveti Cerrahi tekkesinde bulunduğum süre zarfında, dine ve "başörtüsüne" herkesçe bilinen bir dönüş yapan (dönen) çok ünlü bir entelektüel, senaryo yazarı ve yapımcı olan ve Halveti Cerrahi tarikatına katılan bir kadın vardı. Şeyhin akşam yemeği sofrasında kendisine yer bulabiliyor ve Batılı kadınlarla eşit ölçüde şeyhin ilgisini çekebiliyordu. Ayşe Şasa'yı, Elizabeth W. Fernea *In Search of Islamic Feminism* (1998:224 vd; İslamcı Feminizm Arayışı) adlı çalışmasında anlatmıştır; Cerrahi tekkesindeki toplantılara katılan kadınların ne kadar geniş bir yelpaze oluşturduğunu göstermek açısından bir örnektir. Şasa, daha çok, entelektüellere özgü bir tavırla, kendi "vahyini" psikolojik terimler kullanarak Fernea'ya anlatmıştır: "İçinde doğmuş olduğu dini yeniden keşfetmesi onu depresyondan, hatta iddiasına göre 'delilikten' kurtarmıştı. 'Hiçbir zaman bu kadar huzurlu ve mutlu olmamıştım'" (1998:225). Burada, teolojiye ve dogmaya bir dönüş yaşanmış olmasından çok, duygusal denge vurgulanmıştır.

Benim gibi ziyaretçiler ve ara sıra gelen turistler gibi grubun dışından kadınların selamlığa girmeleri her zaman hoş karşılanırdı; ancak temelde, kadından çok, saygıdeğer bir erkek muamelesi görüyorduk. Erkekler ve kadınlar arasındaki mekânsal fark konu edildiğinde, ulaşılabilirlik ve görünürlük söz konusu olduğunda –Sufiliğin makamlar ideolojisinden dolayı– erkekler bölümünde de hiyerarşilere sıkı sıkıya bağlı kalındığı akılda tutulmalıdır. Şeyhe yakın bir yerde olmak çok önemli bir onurdur. Gelişlerinde ya da gidişlerinde onu göz ucuyla bile olsa görebilmek için ya da niyaz penceresinin yanındaki giriş kapısından girip türbenin yanından geçerek zemin kattaki erkekler bölümüne ulaşana kadar geçtiği yolda ona dokunabilmek umuduyla kalabalık bir grup bekleşirdi. Erkeklerin çoğu gece boyunca ona yakın olabilecekleri bir konuma gelemiyorlardı. Zikrin hiyerarşik halkaları akşam yemeği sırasında da gözlenebilirdi. Şeyh, en yakın adamları ve şeref misafirleri (aralarında genelde bir ya da iki Batılı kadın bulunurdu), küçük bir odadaki yuvarlak sofranın etrafında, şeyhin selefl erini gösteren ve güzel bir hatla yazılmış ağaç şeklindeki levhanın altında otururlardı. Şeyhin sofrasına davet edilmek çok büyük bir onur olarak değerlendiriliyordu. Herkes, kilimlerle kaplanmış döşemeye oturuyordu. Sofralar alçak Osmanlı sinileriydi. Yüksek makamlardaki dervişler, şeyhe ve

onunla beraber yemek yiyen kişilere onurlu bir görevi yerine getirerek hizmet ediyorlardı. Şeyhin yemek odasında başka sofralar da vardı; ayrıca akşam yemeği yiyen misafirlerin bulunduğu ve zikre katılmayan bazı yoksul insanların doyurulduğu iki kalabalık oda daha bulunuyordu

Yanında birkaç yaşlı kadın ve ara sıra bir ya da iki şeref misafiri olmak üzere şeyhin karısı tarafından idare edilse de, üst katta kadınlara ayrılmış olan akşam yemeği daha az resmî bir tarzda yenirdi. Erkeklerden farklı olarak giysilerinde başlık ve yelek gibi statü belirten görünür bir işaret taşımamaları nedeniyle, Halveti Cerrahi tarikatına üye olan kadınların resmi görevleri fazla değildi. Kadın tarikat üyeleri arasında hizmet etme az çok geleneksel yaş hiyerarşilerine uygundu; gençler yaşlılara hizmet ederdi. Ekonomik durum ve eğitim seviyesi gibi sosyal farklılıklar da, üstlenilecek rolleri ve görevleri belirliyordu. Pazartesi, perşembe ve cumartesi günleri düzenli olarak yapılan akşam toplantıları sırasında hiçbir kadın harem kısmında öğretmenlik yapmıyordu.

### Kadınların Zikir Törenleri

Halveti Cerrahi tekkesindeki kadınlardan bazıları kendi başlarına yaptıkları zikir töreni için ayda bir kere bir araya geliyordu. Bu günlerde tekkede hiçbir erkek bulunmuyordu ve bütün görevler kadınlarca yerine getiriliyordu. Bu tür toplantıların son döneme ait bir olgu olup olmadıkları konusunda bir bilgiye ulaşmak zordu. Farklı insanlar birbirini tutmayan yanıtlar vermekteydi. Akla en yakın gelen yanıt, Müslüman kadınların geleneksel olarak evlerinde yaptıkları çeşitli toplantıların, günümüzde, gelmek isteyen herkese açık, yarı-kamusal bir ibadet olarak kabul edilmesiydi. Az çok dini bir nitelik taşıyan ev toplantıları, kadınların ibadeti açısından her zaman önemli bir alan oluşturmuştur, ancak hemen her zaman oldukça küçük bir grupla sınırlı kalmıştır. Bu gelişme, Gönenli Mehmet Efendi Vakfı'nda olanlarla büyük benzerlik göstermekteydi, ancak vakıf grubunun amaçlarında daha ileriye gitmiş olması ve kadınların kendi işlerinden kendilerinin sorumlu olması önemli bir farkı ortaya koymaktaydı. Vakıftaki kadınlar hiçbir resmi kuralın kısıtlaması altında değildi ya da kurumsallaşmış bir tarikatın havasına egemen olan geleneklerin baskısını hissetmiyordu.

Halveti Cerrahi tekkesinde ayda bir kere cuma akşamları yapılan kadın zikri, şeyhin görevlendirdiği iki kadın tarafından idare ediliyordu. Ayrıca, kadın toplantıları öğleden sonra erken saatlerde yapılıyordu. Bu buluşmalar için tekkedeki galerinin hemen yanında bulunan oda kullanılıyordu. Bazı durumlarda bu amaç için alt katta daha geniş bir oda tahsis edilirdi. Bu alan resmi olarak selamlığın bir parçasıydı; ancak bildiğim kadarıyla büyük meydan hiçbir zaman kadınlar tarafından kullanılmıyordu. Törenin birbirini takip eden bölümleri tarikattaki mevcut oturmuş modeli izlemekteydi. Tekrarlanan isimler, Halveti Cerrahilerin perşembe akşamları gerçekleşen olağan zikir ibadetlerinde ve Gönenli Mehmet Efendi Vakfı'nda dile getirilenlerle büyük oranda aynıydı. Tarikattaki kadınlar kendi başlarına zikir yaptıklarında hararet daha yüksekti. Ancak, odanın çok kalabalık oluşu (ve büyük meydan gibi dairesel planlı olmayışı) kadınların ayağı kalkmasını engelliyordu. Cerrahi kadınlar hiçbir zaman ayakta devran-ı zikir yapmıyordu. Sorulduğunda, kadınların çoğu, fiziksel güce dayalı ve oldukça dolaysız olması nedeniyle ayakta yapılan zikrin kendileri için uygun olmadığını belirtmişti. Ancak, hararet perşembe gecelerindeki kadar yüksekti ve ibadet (genelde zikirde olduğu gibi) ağır beden hareketlerinin ve ateşli duygusal ifadelerin eşliğinde sürüyordu.

Vakıftaki ve tarikattaki kadın zikirleri arasında birçok ortak özellik saptanabilir. Törenin temel yapısı, isimler, ilahiler, beden hareketleri ve davranışlar her iki bağlam için de ortaktı. Cerrahi kadınların zikrinde, tarikatın erkeklerinin zikrindeki görkemli musiki yoktu. İlahiler söyleniyordu, ancak, alt kattaki akşam toplantılarından farklı olarak, bunlar profesyonel ya da yarı-profesyonel kişiler tarafından icra edilmiyordu. Kuran okunuyordu, ama profesyoneller gibi ustalıklı değildi; zikir sırasında da, sonrasında da çalgı kullanılmıyordu. Zikir tarzı her iki yerde de oldukça benzerdi, ancak vakıftaki zikir halkası daha küçüktü ve birbirini iyi tanıyan bireylerden oluşuyordu. En önemli fark, tekkede didaktik boyutun olmayışından ileri geliyordu. Vakıfta yapılan dualardan ve sohbet okumalarından farklı olarak, tekkedeki kadınlar teolojiyi yorumlama konusuna hiç ilgi göstermiyorlardı.

Kadınların gerçekte ne yaptıklarına odaklanmak yerine, kadın faaliyetlerini erkeklerin başarılarıyla karşılaştırarak eksik ya da bazı şeylerden

yoksun olduklarını söylemeye kalkışmak bazı riskleri beraberinde getirmektedir: Müslüman kadınlarının ibadet biçimlerini konu alan literatürde zaten çok açık ortaya çıkan dengesizliğin vurgulanması tehlikesi de vardır. Kadınların ibadet biçimlerin her zaman olağandışı bir konuma sahip olduğu Cerrahi tekkesine oranla, bu tehlikeyi vakfı incelerken daha kolay önleyebiliriz. Şeyhin gölgesi her zaman tekkedeydi ve bir gece önce yapılan büyük zikrin anıları kolay kolay silinmiyordu. Perşembe günü yapılan zikirde şerefli makamlara ve ayrıcalıklara sahip olan Batılı kadınların çok azı cuma öğleden sonraları yapılan ibadete geliyordu. Bu kadınların gelmemesinin ardında akla yatkın iki neden vardır. Birincisi, hiçbir zaman açıkça ilan edilmemeleri nedeniyle bazı kadınlar cuma toplantılarından habersiz olabilirdi. Bu toplantılarla ilgili haberler, sözlü (Türkçe) olarak ve Batılı kadınların çok az zaman geçirdiği, çoğunlukla tekkenin kadınlara ayrılmış kısmında yayılıyordu. Elbette ki toplantı şeyhin iznini ve hayırduasını almıştı, ancak bu, kendisinin ya da kendisine yakın dervişlerden herhangi birinin başkalarına katılmalarını tavsiye edeceği bir olay değildi. Kadınların zikrini erkekler genellikle biliyordu, ancak kendi ailelerindeki kadınların katılımı söz konusu olsa bile çok azı programdan haberdardı. İkincisi, Cerrahilerle görece daha uzun zamana yayılmış ilişkileri olan bazı Batılı kadınlar, kadınlar zikrinden haberdar olmalarına rağmen, katılmamayı tercih ediyorlardı. Bu tutumu açıklayan nedenlerden biri, şeyhle olan güçlü duygusal ilişkileri olabilir. Şeyhin varlığı yaşayacakları deneyimler açısından çok önemliydi. Ayrıca, söz konusu kadınların büyük bir kısmı, şeyhin yönettiği zikre oranla kadın zikrinin doğal olarak daha alt düzeyde bir dini makamdan sayıldığı konusunda Cerrahiler arasında var olan ortak erkek tavrını benimsemişti.

Tekkedeki kadın zikri yavaş yavaş başlıyordu ve liderin sıkı denetimi altında doruğa ulaşıyordu. Kadınlar ilahi söylemeye başladığı zaman hararet gittikçe sönüyordu. Bu ibadet yaklaşık bir buçuk saat sürüyordu. Başka benzer durumlarda da olduğu gibi, sorulduğunda katılımcılar zikir törenlerinin genellikle önemli bayramlar sırasında hem daha uzun, hem de daha hararetli olduğunu ifade ediyorlardı; –bu da, bir ziyaretçi olarak hayal kırıklığına uğramış olabileceğimi düşündüklerini hissettiriyordu. Oryanta-

listlerin nefes kesen zikir imgelerini iyi bilen bilgi kaynaklarımın, uzun zikrin iyi zikir olduğunu doğrulama ihtiyacı hissettikleri açıktı. Tören sırasında zikri yöneten kişilere yakın yerlere konmuş şekerler daha sonra katılımcılara dağıtılıyordu. Su şişeleri ve hastalara ait eşyalar da, zikrin "bereket"ini aldıktan sonra toplanıyordu. Bu nesneler kişilerin yakınları tarafından dikkatle evlere geri götürülüyordu, dolayısıyla törenin havası hastalara ve kuvvetsizlere taşınmış oluyordu. Bazı katılımcılar zikri yöneten kişilerin yanına geliyor ve onlarla bazı sırlarını paylaşmak için sohbet ettikleri sırada küçük gruplar halinde çay içiyor, bir şeyler atıştırıyorlardı. Bazıları ilahi söylemeye devam ediyor, diğerleri sohbet etmek ve bazı sosyal faaliyetleri gerçekleştirmek üzere ibadet odasının yanındaki odalara giriyordu.

Kadınların zikrinin merkezinde, karizması olan bir kişi, yani zikir lideri yoktu. Bu durum, şeyh Sefer Dal'ın perşembe ibadetlerini yönetme şeklinden ve Sufi çevrelerde genellikle oluşan havadan farklıydı. En azından kadın zikrinin lideri şeyh adına hareket ediyordu. Aynı durum, Gönenli Mehmet Efendi Vakfı'ndaki törenler için de geçerliydi; burada da, lider olan kişi belli sınırlar dahilinde ibadeti denetliyor ancak kişi olarak ibadetin odağında yer almıyordu. Ancak, tekkedeki kadın zikri, istisnai bir olay, bir parantez izlenimini veriyordu. Kadınların tekke binalarına ulaşabilmeleri şeyhin iyi niyeti sayesinde mümkündü.

Vakıf merkezindeki kadınlar, Virginia Woolf'un uzun süre önce entelektüel açıdan özgürlüğüne kavuşmuş kadının ihtiyacı olarak gösterdiğine sahip olmayı başarmışlardı: Para ve kendilerine ait bir yer.

Sonsöz

# SİYASAL SUFİZM VE RUHANİ İSLAMCILIK

Bu kitapta incelenen vakıf, bir bütün olarak Türkiye'deki İslamcı hareketle karşılaştırıldığında, küçük bir gruptu. Ancak, söz konusu grubun yaptığı tercihler ve faaliyetleri 1990'ların Türkiye'sine ışık tutan bazı işaretler taşımaktaydı. Özel bir ibadet çevresinin, birçok sorumluluğu olan kurumsallaşmış bir vakfa dönüşüm sürecinin tarihi, İslamcı kadınların yeni faaliyet alanlarına nasıl ulaşabildiklerinin –ve dolayısıyla son dönemdeki yeni görünürlüklerini nasıl elde edebildiklerinin– aynasıdır. Hem seküler normlara, hem de Müslüman kurumlara meydan okuyan bu kadın eylemciler, bundan böyle İslamcı faaliyetler tanımlanırken bir kenara itilemez. Bu vaka incelemesi, İslamcılığın ve Sufiliğin kesiştiği noktada alan bir tutuma işaret etmektedir; her iki kaynak da meşruiyet arayışında derin savlar ileri sürmektedir. Türkiye'deki bu ana teolojik akımlar arasında herkesçe varsayılan ikililik geç modern metropol ortamında yoktur.

## Sufi Eylemciler

Osmanlı alfabesine göre düzenlenmiş aşağıdaki halk etimolojisi, bugün Türkiye'de efsanelerde ve popüler yazılarda yaygın olarak kullanılmaktadır: [ilk harflerini okursak] derviş bu *dünya*'dan, *riya*'dan, *varlık*'tan, *yalan*'dan ve *şehvet*'ten kurtulmaya çalışan kişidir. Bu kelime oyunu, Sufi teolojinin cömertlik ve fedakârlık (fütüvvet) ile ben'in bilinçli olarak bastırılma zorunluluğu etrafında şekillenen ahlaki zorunluluklarının özetidir. İncelenen vakıftaki kadınların derviş olarak nitelendirilip nitelendirilemeyecekleri kesin olarak söylenemez; onlar da bu terimi hiçbir zaman kendilerini tarif etme amacıyla kullanmamışlardı. Bu kadınlar kavramın popüler anlamına uymuyor değildi; ama onlar kendilerini birçok bakımdan yerleşik tarikat sisteminin dışında tutuyorlardı.

Yine halk arasında yaygın deyişlere göre, bir dervişin nihai içgörüye ve Allah'a ulaşmasını engelleyen dört örtüyü kaldırmaya çalışması gere-

kir: can, mal, makam tutkusu ve günaha düşkünlük. Bu kısa tanımlamalar, vakıf eylemcilerinin amaçlarını da özetler. Bu bağlamda, söz konusu kadınlar faaliyetleriyle hem mahalli halkın gözünde, hem de kendi ifadelerine göre, Sufi "yol"da yürümekteydiler.

Bu kitabın üç bölümü, çağdaş İslamcı kadınların faaliyetlerinin gözlenebildiği üç toplumsal düzeye odaklanıyor. İlk olarak tarihsel arka plan ve çağdaş siyasal bağlam özetlenmiştir. Kadın eylemciliğini tarif etmeye ve incelemeye çalıştığımızda, güç, nüfuz ve politika gibi kavramların geleneksel akademik anlamları fazla dar kalıyor. Bu çalışmada, vakıf kadınlarının kendi mahallelerindeki toplumla kurdukları ilişkiler açısından belirgin bir resim oluşturulamadı. Bu ilişkiler, belirli durumlardaki anlık gruplaşmalarla ve kadınların müzakere yeteneğine bağlı olarak koşullanıyordu. Vakıf grubunun üyelerinden hiçbiri bireysel olarak kamu nezdinde tanınan bir kişi haline gelmedi. Kamuya hitap etme görevini üstlenen kadın, bu zorunluluğu vakfın sözcüsü sıfatıyla yerine getiriyordu. Kadınlar Fatih semtinde çalıştıklarında ve örgütlendiklerinde, vakıfları ve de gönüllü yardım işleri sayesinde hürmet görüyorlar, bir bakıma bu sayede korunmuş oluyorlardı. Saygınlıklarını sürdürebilmek ve bağımsızlık alanlarını geliştirebilmek için, kendilerini başka insanların ihtiyaçlarına adamışlardı; kendileri için asla bir şey talep etmiyorlardı.

### Zikirle Coşan Eylemciler

Kitabın ikinci bölümü, çalışan bir grup olarak vakfa ve adını taşıdığı hocaya odaklanıyor. Vakıf bir mikrokozmos gibi örgütlenmişti. Vakfın odaları ve faaliyetleri, halkın dini ve maddi ihtiyaçlarını karşılamak üzere kurulan külliyeleri andırmakla kalmıyordu; vakıf merkezi ayrıca hocanın özel eşyasıyla birlikte Kâbe örtüsünün bir parçasını da muhafaza ediyordu. Böylece vakıftaki kişiler, hem dünya ölçeğinde Müslüman ümmetin çok küçük de olsa bir parçası haline gelmişler, hem de teoloji ve ibadet biçimleri açısından kökleri yerel norm-sisteminde olan Sufi hocanın "talipleri" olmuşlardı. Gerçek Müslümanlığı arayan bu kadınlar, İslamcı hareketin vurguladığı "selef" idealini övüyordu; estetik idealleri, yalnızca dini çevrelerle sınırlı olmayan, genel bir Osmanlıcılık eğiliminin parçasıydı. Sufi

müridi olmaları nedeniyle, tasavvuf geleneği teolojiyi nasıl dile getirmeleri ve ibadet toplantılarını nasıl örgütlemeleri gerektiği hakkında vakıf kadınlarına örnekler sunuyordu. Her üç kaynağı da miras aldıklarını iddia ediyorlardı. Kendi sözleriyle "Gezip dolaşan hoca"ları dilden dile dolaşan bir efsane haline gelmişti; anısı, öze dönme taraftarlarının eleştirilere karşı onları koruyordu. Vakıftaki kadınlar, hocalarının teolojisine ve ibadet talimatlarına bağlı kalarak, semtlerindeki Nakşibendilerin, Nurcuların ve Halvetilerin uyguladığı şekliyle, çeşitli ibadet biçimleriyle bağ kurmuşlardı. Hocanın sohbetlerini ve dualarını (tesbîh) içeren yayınlar, kadınların sadakat duygularının işaretiydi.

Üçüncü olarak, bu kitap vakıf merkezindeki ibadet hayatına odaklanıyor. Kadınlarca idare edilen ibadet toplantılarının Fatih semti için bir yenilik olduğunu söyleyemeyiz. Kadınlar, İslam tarihi boyunca Kuran ve dua okumak için (Sufi eğilimli toplantılarla sınırlı olmadan) bir araya gelmişlerdir; kısa vaaz benzeri konuşmalarında kutsal metinleri ve efsaneleri yüksek sesle yorumlamışlardır. Vakfın farklı olan özelliği, kadınların kendilerinin seçtiği merhum bir hocanın talimatları doğrultusunda ibadet etmelerinden ileri geliyordu. Ayrıca, rüyalar ve istihare yoluyla hocayla sürekli bağlantı halinde olduklarını ve yönlendirildiklerini iddia ediyorlardı. Cuma öğleden sonraları yapılan zikir, diğer faaliyetlerle bir tezat oluşturacak biçimde, yalnızca vakfın çekirdek grubuna açık bir törendi. Sufi geleneklerine göre, bu yoğun ibadet yalnızca kişinin doğru bilgilere sahip olmasından ve dini otoritenin onayını almasından sonra uygulanabilirdi.

Türkiye'deki İslamcı hareketin içinde yer alan başka gruplarla karşılaştırıldığında, vakıf grubu, küçük bir dernek olmasına karşın, düzenli ders vermek, ibadet çevreleri oluşturmak ve bir börekçi dükkânı ile bir kütüphanenin yönetimini üstlenmek gibi uzun vadeli işlerin sorumluluğunu alarak, öncü genç kadınları yeni bir sosyal kategoriye taşımıştı: onlar artık kendilerine çalışma hayatında tam zamanlı bir iş seçeneği oluşturmuş, bekâr, görece iyi öğrenim görmüş kadınlardı. Mahalleleri için çok çalışmaları onlara saygınlık kazandırmıştı; mali ve diğer açılardan destek bulabilmelerinin başlıca yolu buydu; bu, ayrıca, gruba çalışabilecek yeni

üyeler çekmenin de en önemli aracıydı. İslamcı hareketin birçok sorununa (imam-hatip okullarına arka çıkılması, İslamcı partiye ve mahkemeye verilen liderlerine destek verilmesi vb) duydukları ilgi, Sufi teolojinin esaslarına dayanmaktaydı (benliğini bastırmak ve kendini feda etmeye hazır olmak); ancak Sufi eylemciliklerinin nihai sonucu kuşkusuz ki siyasaldı.

# Notlar

## Giriş: Çağdaş İstanbul'da Sufilikle Karşı Karşıya Gelmek

1 Seminer,1990 baharında Lund Üniversitesi'nin Din Bilimleri Bölümünde, Profesör Antoon Geels tarafından yönetilmişti. Filmin Geels tarafından yapılan psikolojik analizleri ve tamamlayıcı saha çalışmaları 1996'da yayınlandı. Geels'in yaklaşımı, "farklı yoğun dini ifade şekillerinin incelenmesi için çok boyutlu analiz modeline" (1996:54) dayanıyordu. Ancak kendisi, Halveti Cerrahi dervişlerini incelerken, toplumsal cinsiyet ya da farklı cinsiyetlere ayrılmış farklı mekânlar konusunu dile getirmiyor. Erkek olduğu için ziyaretçi olarak tekkenin kadınlar için ayrılmış bölümüne girememişti (tarikat üyesi erkekler de giremezdi).

2 Derviş, tarikatın üyeliğine kabul edilmiş kişidir ve terim, bazen Sufiler gibi ayinler yapan diğer gruplarla yakın ilişki biçimlerine karşın, tarikatın aktif üyelerine işaret etmek için kullanılacaktır.

3 Schimmel'in ayrıca, "Sufismus und Volksfrömmigkeit" (1990) gibi daha çok Sufi uygulamalarını ve ayinlerini konu alan çalışmalar da yayınladığı unutulmamalıdır.

## Birinci Bölüm: Ulaşılabilirlik, Görünürlük, Hareketlilik

1 Özellikle Atacan (1999), K. Özal (1999) ve Stenberg'in (1999) makalelerinden burada söz edilmelidir.

2 2001; Feldman 2001; Schimmel 2001; Tekelioğlu 2001.

3 Frembgen 1993; Schubel 1993; Hoffman 1995; Vikor 1995; Johansen 1996; Ewing 1997; Buehler 1998; Cornell 1998; Werbner 1998; Netton 2000. Sedwick'in (1998) son on beş yılın hâkim sosyolojik yaklaşımına yaptığı eleştirisinden bu bağlamda söz edilebilir.

4 Müslüman kadınların dini pratiklerine herhangi bir biçimde değinen yalnızca birkaç monografiden söz etmek gerekirse (bu monografiler başka birçok çalışmaya referanslar içermektedir): Abu-Lughod 1986, 1993; Wikan 1991; 1996; Boddy 1989; Friedl 1989; Delaney 1991; Buitelaar 1993; Kamalkhani 1998; Doumato 2000.

5 Diyanet İşleri Başkanlığı 1924'te kamuda Müslümanlara verilecek hizmetlerin devlet tarafından denetlenmesini düzenlenme amacıyla kuruldu ve "birbiri ardına getirilen reformları meşrulaştırma görevi gördü" (Gözaydın 1998: 141). Ayrıca bkz. Tarhanlı 1993; Seufert 1997: 191 vd Bugün Diyanet İşleri Başkanlığı'nın görevleri 1982 Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nın 136. maddesinde şöyle tanımlanmıştır: "Genel idare içinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı, laiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasi görüş ve düşüncelerin dışında kalarak ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek [özel kanunda gösterilen] görevleri yerine getirir." Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nın tam metnine Türkiye Cumhuriyeti resmi web sitesinden ulaşılabilir: http://www.turkey.org/start.html. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın resmi web sayfasına http://www.diyanet.org adresinden ulaşılabilir. Başkanlığın görevlerini açıklayan uzunca bir metin *İslam Ansiklopedisi*'nde (Diyanet Vakfı Yayını) bulunabilir (Uzunoğlu 1994; Yücel 1994).

6 Ancak kanunun yürürlüğe girmesinin ardından bazı belediyelerde kadın giysileriyle ilgili çeşitli sınırlamalar getirilmeye çalışıldı. B. Lewis 1968: 271; Şeni 1984; Sirman 1989: 9 vd Ayrıca bkz. Özdalga 1998:39 vd

7 Kemalizm, 1923'ten beri Türkiye'de egemen olan laik devlet merkezli milliyetçiliğe işaret eden geleneksel terimdir. 1930'larda cumhurbaşkanı Atatürk'ün tek adam olduğu dönemde Kemalizm Atatürkçülük diye bilinmekteydi.

8 İslamcı Refah Partisi'nin kapatılması formel saha çalışmasının bitişine denk gelmişti; bu ad, 2 Şubat 1998 tarihinde kapatılmasından önceki olayları ele alırken kullanılacaktır. Bu çalışmada İslamcı politikalarla ilgili genel tartışmalarda melez Refah/Fazilet kelimesi kullanılacaktır. Mayıs 1997'de Yargıtay Başsavcısı Vural Savaş, Siyasal Partiler Kanunu'nu ihlal ettiğini savunan 18 maddelik iddianameye dayanarak Refah Partisi'nin kapatılmasını istedi. Fazilet Partisi 17 Aralık 1997'de Recai Kutan başkanlığında kuruldu ve yaklaşık Şubat 1998'den itibaren İslamcıları temsilen meclisteki çalışmalarına başladı. Bu parti de benzer bir biçimde başsavcı tarafından yapılan başvuru üzerine 2001'in baharında kapatıldı. Kapanıştan kısa bir süre önce İslamcı partideki yeni ve eski kuşak arasındaki açık çatışma kamuya yansıyacak ölçüde su yüzüne çıkmıştı. Böylece Temmuz 2002'de iki yeni İslamcı parti kuruldu: Recai Kutan başkanlığında Saadet Partisi (SP) ve İstanbul'un eski belediye başkanı Recep Tayyip Erdoğan liderliğindeki genç kuşak tarafından kurulan Adalet ve Kalkınma Partisi (ya da kısaca AK Parti).

9 Dini eylemlerde yer alan kadınların durumları ve statülerini konu alan tartışmalara başörtüsü (tesettür) tartışmaları egemen olmuştur. Çeşitli bakış açılarından konuya giriş olarak bkz: Olson 1985; Mandel 1989; Göle 1991, 1996; İlyasoğlu 1994; Sakaranaho 1998:167 vd; Yeğenoğlu 1998: 12 vd; Özdalga 1998; Pusch 1999; Saktanber 2002.

10 1950 seçimlerinden önceki seçim kampanyaları boyunca birkaç siyasetçinin gündemini din belirliyordu ve bu durum genellikle hâlâ Adnan Menderes'in zaferinin en önemli sebebi olarak görülmektedir. Başbakan olarak Menderes devlet politikasında hiçbir zaman önemli değişiklikler yapmadı, ancak geleneksel değerlere olan saygısını göstermek amacıyla aldığı önemli kararlar oldu. Örneğin, ilk imam-hatip okullarını açtı, yeni camilerin yapılmasına rıza gösterdi ve Kuran kurslarını yasal hale getirdi. Menderes dönemi 1960'taki askeri darbeyle son buldu. 1950'lerde yapılan bazı çalışmalarda irdelenen yeni gelişmeler Türk olmayan araştırmacılar tarafından kaleme alındı. Konuyla ilgili diğer erken araştırmalar için bkz. Karpat 1959; Berkes 1964; Mardin 1971. Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında din ve siyaset ilişkileri üzerine daha yeni yorumlar için bkz. Zürcher 1993; Brockett 1998; Davison 1998; Shankland 1999: 35 vd Bu konulara daha kırsal bir bakış açısıyla yaklaşım için bkz. van Bruinessen 1992: 252 vd Cumhuriyetin sosyal gelişimi üzerine çalışan araştırmacılar arasında, Cumhuriyetin yeni tarihini anlayabilmek için dine zorunlu bir etken olarak en çok vurgu yapan Şerif Mardin olmuştur (1989, 1991b, 1994).

11 1983 sonrasında Türkiye'de İslamın ve İslamcılığın etkileri üzerine yapılan çalışmalar söz konusu olduğunda şu başlıklara değinilebilir: Richard Tapper'ın yayına hazırladığı *Islam in Turkey* (1991), çeşitli açılardan cumhuriyet Türkiye'sinde İslamiyetin konumunu incelemektedir. Zürcher'in (1993) ve Ahmad'ın (1993) çalışmaları gibi tarihsel araştırmalar son yirmi yıldaki gelişmeleri ayrıntılarıyla tartışmaktadır. Daha yeni bir antoloji olan *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* (1996), ed. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, kimlik politikaları konusunu tartışırken, günümüz Türkiye'sindeki İslam ve İslamcılığa da yer ayırmaktadır. Diğer çalışmalardan da söz edilebilir: Mardin 1991, 1994, 1999; Kafadar 1992; Seufert 1997; Sakallıoğlu 1998; Yavuz 1998, 1999; M. Erdoğan 1999; Shankland 1999. Türk-İslam hareketinin içinde yer alan kadınla-

rın eylemleri birçok çalışmaya konu olmuştur. Bazılarına değinmek gerekirse: Göle 1991, 1996a; Kandiyoti 1991, 1997; Toprak 1994; İlyasoğlu 1994; Tekeli 1995; Sakaranaho 1998; Yeğenoğlu 1998; Özdalga 1998; Pusch 1999.

12 Turgut Özal 1980-82 arasında generaller döneminde ve 1983-89'da sivil hükümet döneminde başbakandı; 1989-1993 arasında cumhurbaşkanıydı (Zürcher 1993:363). Ayrıca bkz. Pope ve Pope 1997; Shankland 1999; Özbundun 2000:118 vd

13 1983 sonrasında Türk siyasetinde Özal etkisi tartışmaları için bkz. Keyder ve Öncü 1993:19 vd; Sönmez 1996; Robins 1996a, 1996b; Yavuz 1998; M. Erdoğan 1999; Shankland 1999:40vd

14 Bugün, siyasal partilerin tüm eylemleri 1982 Anayasası'ndaki kanunlarla ve 22 Nisan 1983 tarihli Siyasi Partiler Kanunu'na göre düzenlenmektedir. 1980 öncesindeki hiçbir siyasi partinin faaliyetine devam izni verilmedi ve bunun sonucunda bu partiler yeni isimler altında yeniden sahneye çıktı.

15 Erik Zürcher, Mesut Yılmaz'ı "Anavatan Partisi'nin liberal kanadının lideri" olarak tanımlar (1993:370). Burada "liberal" kavramı ekonomi politikaları bağlamında ve aşırı sağ ile karşılaştırmalı bir tutumu belirtmek için kullanılmıştır. Yılmaz her zaman İslamcı hareketin yeminli rakibi /düşmanı olmuştur (Pope ve Pope 1997:313 vd; 334vd). Yılmaz, Türk siyasetindeki yaşlıların hâkimiyetini kırmak ve gençliğin, değişimin ve ilerlemenin imajını temsil etmek için "Kennedy"nin rolünü üstlenmek üzere göreve getirildi (Pope ve Pope 1997:304). Bkz. Shankland 1999:126 vd

16 Ancak, Kuzey Avrupa'nın Protestan kesimleri ile devlet siyasetinde ve kamusal söylemlerde laikliğin hiçbir zaman karşılaştırılabilir egemen bir etki kurmadığı Roma Katolik dünyası arasında önemli farklılıklar olduğu belirtilmelidir.

17 Necmettin Erbakan 1996 yazı ile Haziran 1997 arasında başbakanlık yaptı. Erbakan'ın istifasıyla RP ve DYP arasındaki koalisyon da sona erdi. RP'nin Şubat 1998'de kapatılmasıyla Erbakan'a beş yıl süreyle siyasi yasak getirildi.

18 Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nın 118. maddesinde belirtilen MGK'nın görevleri tanımlanmaktadır: "[Milli Güvenlik Kurulu; Devletin Milli güvenlik siyasetinin tayini, tespiti ve uygulanması ile ilgili kararların alınması ve gerekli koordinasyonun sağlanması konusundaki görüşlerini Bakanlar Kurulu'na bildirir.] Kurulun, Devletin varlığı ve bağımsızlığı, ülkenin bütünlüğü ve bölünmezliği, toplumun huzur ve güvenliğinin korunması hususunda alınmasını zorunlu gördüğü tedbirlere ait kararlar Bakanlar kurulunca öncelikle dikkate alınır. Milli Güvenlik Kurulu'nun gündemi; Başbakan ve Genelkurmay Başkanının önerileri dikkate alınarak Cumhurbaşkanı tarafından düzenlenir." MGK Cumhurbaşkanı başkanlığında ayda bir kez toplanır ve Başbakan, üç bakan, Genelkurmay Başkanı ve dört askerî komutandan oluşmaktadır. MGK'nın denetleyici fonksiyonu vardır ve tavsiyeleri yasal olarak bağlayıcı değildir. Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nın tam metni Türkiye Cumhuriyeti'nin resmi web sayfasından okunabilir: http://www.turkey.org/start.html.

19 Önder organizasyonunun resmi web sitesinde bir sunum yapılmaktadır: http://www.onder.org.tr

20 24 Aralık 1995'teki genel seçimlerde Refah Partisi tüm oyların %21,3'ünü aldı. Merkez-sağdaki Doğru Yol Partisi ve Anavatan Partisi az bir farkla ikinci oldu. Müzakerelerin başlangıç noktasını her üç büyük partinin de mecliste yaklaşık %20 sandalyeye sahip olduğu konusu oluşturuyordu.

21 Daha sonra, tevhid kavramından yola çıkarak dinin "evrenselliği" konusunda vakıf tarafından kamuya açık olarak düzenlenen bir gürülük konferansta Hıristiyan temsilci olarak konuşma yapmak üzere davet edildim. Bu teklifi birçok sebepten dolayı reddettim.

22 Halveti Cerrahi tekkesindeki sohbet odası prensip olarak sadece erkeklerin girebileceği bir mekândı. Toplantılar esnasında kalabalık olsa da oturma yerleri şeyhin merkezde yer alması koşuluyla statüye göre belirlenmişti. Şeyh odanın merkezinde, yerde rahat etmesi için hazırlanmış minderlere oturuyordu, yanında dağıtılacak kâğıtların ve şekerlerin yerleştirildiği küçük bir tepsi olurdu. Dervişler onun önünde, halkalar oluşturacak şekilde oturmaktaydı. Bazıları şeyhe ve katılanlara çay ve şeker ikram etmekle görevlendirilmişti. Duvar boyunca uzanan kilimle örtülü kerevette birkaç kadın misafir onursal erkek olarak otururdu (bunların çoğu yabancı misafirler olurdu ve tarikat üyesi sıradan hemen hemen hiçbir Türk kadını bu odada bulunmazdı).

23 Daha sonra şeyhin sohbet odasından kadınlar galerisine hoparlör bağlandı.

24 Bkz. Robins 1996:73.

25 Türkiye'de İslamcı hareket içindeki eğitimli kadınların rolü için bkz. Sakaranaho 1998; Özdalga 1999.

26 Laikleştirme ve özelleştirme konusunda daha fazla bilgi için bkz. Robertson 1992:85 vd; Beyer 1994:70 vd; Turner 1994:80 vd; Davison 1998: 134 vd

## İkinci Bölüm: Gönenli Grubu

1 Mary Ann Fay "Kadınlar ve Vakıf: Mülk, İktidar ve 18. Yüzyılda Mısır'da Toplumsal Cinsiyetin Alanı" başlıklı makalesinde şöyle yazmaktadır: "Tarihsel olarak kadınların daha fazla otonomi ve/veya güce sahip oldukları izlenimi vardır ve gücün merkezi-bürokratik devletin resmi mekanizmaları ve yapılanmalarından çok, hanelerde odaklandığı toplumlarda kadınlar genellikle daha yüksek bir statüye sahiptir" (1997: 33).

2 "İçişleri Bakanlığı tarafından değil, Başbakan'a ve vergi muafiyeti söz konusu olduğunda Maliye Bakanlığı'na bağlı Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından denetlenen vakıfların, mali, örgütsel, hatta siyasi özgürlükleri vardır" (Bilici 1993: 414).

3 Fatih semtinin tarihi için bkz: İnalcık 1978: 229; Sumner-Boyd ve Freely 1989: 247 vd; Çelik 1993: 23 vd.; Mansel 1995: 29 vd.; Freely 1996: 185 vd.; Kuban 1996: 206 vd.

4 "Fatih Camisi ve diğer büyük külliyeler, on üç nahiye ya da bölgeye bölünen ve bunların her birinin de birkaç mahalleye ayrıştırıldığı Müslüman şehrin merkezini oluşturdu. Biri hariç her nahiyeye merkezini ve odağını oluşturan cami külliyesinin adı verildi" (Freely 1996: 185).

5 Kirsten Hastrup şöyle yazmaktadır: "Prototipler tecrübe kümelerini yansıtmaktadır ve kategorilerin içindeki asimetrileri göstermektedir. Kategorileri neredeyse mekanik bir biçimde yansıtarak yorumlayan ve onların geniş kapsamlı ve ayrıntılı olduklarına inanan klasik dilbilimsel kuramın bakış açısıyla bu asimetriler ne önceden tahmin edilebilir, ne de okunabilir" (1995:30). Fatih semtindeki tarihi anıtlar bu mekânı tanımlamak için (bir ölçü vazifesi görmek, tarihsel anlatılarla ve efsanelerle bütünleşmek ve Kemalizmin anıtlarıyla zıtlık oluşturmak için) ve iletişim kurmak için odak noktaları oluşturmaktadır (Osmanlı hayatının bu biçimiyle özdeşleşebilecek semboller, terimler ve bunlara benzer şeyler kendi kurumlarını ve programlarını sunduklarında hayati önem taşımaktadır) (Jung ve Piccoli 2001; Meeker 2002).

6 Ira Lapidus'un *Muslim Cities in the Later Middle Ages* adlı eserinde incelediği Memluk imparatorluğunun sosyal yapısı ve siyasal süreçleriyle ilgili ilginç bir karşılaştırma yapılabilir. Özellikle "sıkı sıkıya bağlı ve homojen topluluklardan" oluşan yerleşim birimlerinin organizasyonu tartışmaları ilgi çekicidir (1967: 85 vd.). Yalnızca Yahudi ve Hıristiyan gruplar ayrılmakla kalmıyor, Müs-

lümanlar da kendi içlerinde etnik ayrımlara göre yaşıyorlardı. Bu gruplar söz konusu ayrımlarla "kent yığınlarının içindeki köy topluluklarına benziyordu" (Lapidus 1967: 95). Bu tartışmadaki temel analitik kavramın da kentsel-kırsal ikilemi olduğu görülmektedir.

7 Meclisteki kadın milletvekillerinin sayısını artırmak amacıyla, bütün partilerdeki kadınların, ironik bir ismi olan Kader organizasyonunun çatısı altında örgütlenmesi amacıyla 1997'de girişimlerde bulunuldu. İslamcı partinin üyeleri katılmamayı tercih etmişti.

8 Kadınların hac turları hakkında daha ayrıntılı tartışmalar için bkz. Delaney 1990; Tapper ve Tapper 1990; Andezian 1997; Kamalkhani 1998:102 vd.

9 Bu makalesinde Carol Delaney göçmen işçilerin her yıl Türkiye'ye dönüş yolculukları ile hac turunu karşılaştırmaktadır. Deneysel malzemesini, 1980-82 tarihlerinde Orta Anadolu'da gerçekleştirdiği bir saha çalışmasından almaktadır. Buradaki bağlam vakıftaki kadınlardan çok uzaktır ve Delaney'in kadınların marjinalleşmesi konusuna yaptığı vurgu, bu çalışmadaki durum için geçerli değildir. Yine de, ilginç karşılaştırmalar yapılabilir.

10 İzleyen tartışmadaki alıntılar, *The Cultural Turn. Selected Writings on the Postmodern 1983-1998 (1998)* adlı çalışmadan aktarılmıştır.

11 Mehmet Zahid Kotku'nun teolojisine giriş için bkz. Mardin 1991:133 vd.; Zarcone 1996:376 vd.; K.Özal 1999. Ayrıca daha politik analizler için bkz Atacan 1999; Yavuz 1999b. Müridleri, hocalarını ve kendi faaliyetlerini aşağıdaki web sitelerinde tanıtmaktadır: www.iskender-pasa.com; www.kotku.org.au; www.kotku.net; www.aitco.com/guldeste; www.hacegan.com.

12 Esad Coşan'ın yazdığı kitapların başlıkları şöyledir: *İslam, Sevgi ve Tasavvuf* 1994; *Haccın Faziletleri ve İncelikleri*; *Yeni Dönemde Yeni Görevler ve Zaferin Yolu ve Şartları*. Bunların tamamı, Fatih'te büyük bir kitapçının sahibi olan Nakşibendi şirketi Seha Neşriyat tarafından yayınlanmıştır. Seha kitapçısı, Diyanet kitapçısıyla birlikte, semtteki en büyük ve koleksiyonu en geniş kitapçıydı. Vakfın yayınları bu kitapçılarda satılmıyordu. Kadınların faaliyetleri ve broşürleri bilinse de, benim yorumuma göre bu her iki tarafı da hoşnut bırakan bir düzenlemeydi. Vakfın malzemelerini satmak her iki taraf için de bir tavır benimsemek anlamına gelecekti.

13 Mardin 1991:134; K. Özal 1999.

14 Mustafa Özdamar'a ait Gönenli Mehmet Efendi biyografisinin (1995) vakfın yakınındaki Halveti Cerrahi tekkesinde 1996 ve 1997 yıllarında satıldığı ve bu dönemde kitaba çeşitli dini yayınlar satan kitapçılarda sıklıkla rastlandığı belirtilebilir.

15 Öğretilerde, vaazlarda her grubun kendi yandaşlarıyla ilgili efsaneler aktarması şaşırtıcı değildir.

16 Nereid de (1997:14 vd.) benzer bir biçimde, Said Nursi'nin hayatıyla ilgili bir çalışma yapmaya çalışırken, çelişen anlatıları ve biyografileri uzlaştırmak zorundaydı.

17 Akakuş'a göre (1996:150), Ankara'daki DİB arşivlerinde Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme Kurulu Esâmi-i Kurrâ Defteri'nde Gönenli Mehmet Efendi hakkında bir dosya bulunmaktadır. Kayıtlar muhtemelen çift yönlü ve çelişkili nedenlerle tutulmuştur. Bir yandan, Müslüman eylemciliğini denetlemek Başkanlığın görevidir; diğer yönden, dosyalar, iyi bilinen ve geniş dini çevrelerde saygı gören, dindar kişileri belgelemektedir.

18 Mustafa Özdamar 20. yüzyılda yaşamış başka dindar kişileri konu alan birkaç popüler belgesel biyografi yazmıştır. Yayıncı kuruluş olan Kırk Kandil Yayınları'nın kitap listesi genelde Sufi bir profile sahiptir.

19 Akakuş'un bu makalesi ayrıca Türk Müslüman dergilerine ve günlük gazetelere gönderme yapmaktadır.

20 "Hatıralarda Gönenli Mehmet Efendi" adlı metin, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde profesör olan Nesimi Yazıcı tarafından yazılan ve web sitesinde yayınlanan portrelerden biriydi (www.diyanet.gov.tr/diyanet/nisan1999/portre.htm). Akakuş'un kısa biyografisine karşılık, bu makale efsanelerin üslup özelliklerini taşımaktadır ve Gönenli'nin hayatı ve yaptıkları konusunda ilave bir bilgi içermemektedir.

21 Aynı şey Cengiz Numanoğlu imzasını taşıyan www.geocities.com/gonenlihoca web sitesi için de geçerlidir. Bu site aralarında belli bir düzenleme olmadan bilgi ve bağlantılar sunmaktadır.

22 Bu cübbe tarikat şeyhlerinin geleneksel cübbesiyle karıştırılmamalıdır.

23 Bu mahkemelerin boyutları konusundaki değerlendirmesini yaparken Erik Zürcher şöyle yazmaktadır: "Düzenin korunmasıyla ilgili kanun çerçevesinde 7500 kişi tutuklandı ve 660 kişi idam edildi" (1993:181).

24 "Diğer kutsal kişiler, yalnızca adak adamak ve dua etmek için gelen birkaç kuşak köylü kadının bıraktığı, üzerlerinde paçavralar dalgalanan oraya buraya yerleştirilmiş uzun ince dallarla süslenmiş bir yığın taşla hatırlanmaktadır. Ortadoğu'nun tüm bölgelerinde kadınlar kutsal yerleri ziyaret eder ve zaman zaman adak adarlar ve hiçbir şekilde denetleyemedikleri konularda doğaüstü bir yardım ararlar: gebe kalma, çocuk doğurma, çocukluk arkadaşlarının kaybı, koca seçimi ve ailelerin sağlığı bu konulardan bazılarıdır" (Fernea ve Fernea 1972:396).

25 Anıtkabir de sultan ve gazilerin anısını mezarlarında onurlandırma geleneğini izlemektedir. Son dönemde Gönenli'nin yattığı yerden çok uzak olmayan Turgut Özal'ın anıt-mezarı, Atatürk'ten sonra hiçbir liderin görmediği kamusal ilginin odağı olmuştu. Her yıl geniş kitleler, vefat ettiği gün olan 17 Nisan'da Özal'ı anmak için bu kabri ziyaret eder. Özal, gazi ve Atatürk geleneğinden siyasi bir lider olarak onurlandırılmaktadır. Yine de, Sufi çevrelerle olan yakın ilişkisi onun hatırasından ayrı tutulamaz ve özel mezarlara saygı gösterme geleneği hiçbir anlamda kaybolmamıştır.

26 Tarikatlarda silsile oluşturulmasındaki öneme değinirken Julian Baldick şöyle yazmaktadır: "Sufilerin bu tür yetki garantisine ihtiyaçları vardı. Bunun nedeni, kısmen, İslam ilminin güvenilir hocalar tarafından iletilmesi gereği ve kısmen de hadisleri aktaran kişilerin bir şecere oluşturduğu ve bunun Müslüman öğretisi ve uygulamalarının temelini teşkil ettiği düşüncesidir. Sonuçta Sufi silsilelerin ortaya çıkışı hadis toplayıcılarının oluşturduğu listelerin gelişimini yansıtmaktadır" (1989:75). Bu da vakıf grubuyla olan başka bir benzerliği ortaya çıkaracaktır.

27 Bkz. vakfın amblemi konusunda yapılan sembolizm tartışması.

28 Baldick 1993:21 vd., 1999a, 1999b; Sedgwick 1998:26f.

29 Üveysilik konusundaki araştırmasında Julian Baldick, vakıftaki faaliyetlerle benzerliği kurulabilecek 20. yüzyıldaki İran Üveysi hareketinden bahsetmektedir: "Bu, kardeşlik örgütlerine ve bu örgütlerde yer alan yaşça büyük kişilere karşı bilinçli bir tepkidir ... doğa bilimlerine modern Batı buluşlarını dahil ederek Sufizmi iyileştirme çabaları olarak nitelendirilebilir ..." (1999b: 958).

30 Julia Clancy-Smith'in önceki yüzyılın başlarında Kuzey Afrika'daki çok ilginç bir olayı aktarmasına rağmen, silsile konusu çoğunlukla erkekleri ilgilendiriyordu (1994:214 vd.).

## Üçüncü Bölüm: "Zikirle Coş"

1 *Encyclopedia of Islam*'da bu dua tarzı "hatırlatma eylemi, ardından hatıranın sözlü dile getirilişi, özellikle hiç durmadan tekrarlanan dua, son olarak da hatırlamanın tekniği" (Gardet 1965: 223) olarak tanımlanırken, anma eylemiyle zikir tekniği arasındaki fark vurgulanmıştır. İbadetin çeşitli sosyal bağlamlarına Gardet'nin yazısında neredeyse hiç değinilmemektedir. Sufizm konusundaki geniş literatürde zikir biçimlerinin analizine önem veren bazı çalışmalar vardır: McPherson 1941:60 vd, çeşitli yerlerde; öncelikle tarikatların tarihsel gelişimini tartışan Trimingham da Sufi ibadetlerini incelemektedir 1971:197 vd; Crapanzano 1973:185 vd; Gilsenan 1973:156 vd; Schimmel 1975:167 vd; Feldman 1992:196 vd; Hoffman 1995:163 vd; Geels 1996; Werbner 1996, 1998:95 vd; Johansen 1996:180 vd, 267vd; Norris 1990:63vd, 80 vd; Knysh 2000:317 vd; Netton 2000:35 vd, 79 vd

2 Böyle bir ikililiğin oluşturulması ve bir analitik kavram olarak buna karşı oluşan akademik eleştiriler, bu çalışmanın ilk bölümünde tartışılmıştır.

3 Çeşitli tarikatların gelişimini aktaran ve daha fazla kaynak içeren çalışmalar için bkz: Arberry 1969; Trimingham 1971; Andrae 1987; Baldick 1989; Popovic ve Veinstein 1996; Knysh 2000. Etkili bir tarikat olan Nakşibendilik hakkındaki en önemli çalışma Gaboreau, Popoviç ve Zarcone tarafından yapılmıştır (1990).

4 Meyda Yeğenoğlu şöyle yazar: "Oryantalizm söyleminde cinsel ve kültürel farklılıkların dile getirilme biçimlerini incelerken, Batılı öznenin Oryantal olan ötekiyle karşılaştırıldığında takındığı erkeksi ve sömürgeci tutum arasındaki ayrılmaz bağa işaret etmiştim" (1998:66vd). Ayrıca bkz. Mabro 1991; R. Lewis 1996.

5 Bkz. ayrıca Gellner 1969, 1972, 1981; Zubaida 1995; Raudvere 1998.

6 Ruth Roded'in yayına hazırladığı *Women in Islam and in the Middle East* (1999) adlı temel okuma kitabı, Sufi kadınlarla ilgili biyografiler konusunda incelemeler sunar (1999: 128 vd). Roded'in *Women in Islamic Biographical Collections* (1994:91 vd) adlı çalışmasından tarihsel bilgi edinilebilir. Bkz. Elias 1988; Metcalf 1990; Seng 1998; Faroqhi 2000:101 vd

7 Schimmel devam eder: "Rabi'a'nın duaları, ruhsal bir gelişme bekleyen herkesin dua hayatına bir paradigma oluşturabilir" (1984:xxxv).

8 Bu konuları tartışırken Gilsenan'ın *Recognizing Islam*'ından (1982) tekrar söz edilmelidir; özellikle 4., 5. ve 6. bölümler Sufizmin sosyal bağlamını ve tarikatları konu almaktadır.

9 Paret 1986. Genelde bu terim kurallı Kuran okuma eylemi için kullanılmaktadır. Kıraat, ayrı bir teolojik disiplin olarak medreselerde ve diğer dini eğitim kurumlarında öğretildiği üzere, Kuran okuma bilgisi anlamına gelmektedir. Bkz. Hançerlioğlu 1994: 248. Rudi Paret'e gore: "Muhammed'in vahiy dediği metinlerin okunması, Müslüman toplumunda en başından beri önemli bir yere sahipti. Bu vahiylerden oluşan toplamın Kur'an olarak adlandırılması, önemlerini açıkça ortaya koymaktadır" (1986:127).

10 Benzer toplantıları tarif eden ve tartışan yazarlardan bazıları şunlardır: Torab 1996; Hegland 1998; Jamzadeh ve Mills 1986; Betteridge 1989.

11 Cinsiyet odaklı sorunları ele alan ve kamusal/özel belge koleksiyonları ile kütüphanelerde yeniden başlayan araştırmalar, kadınların tarihsel tekke hayatına katılımlarını tartışmak üzere muhtemelen yeni kaynakları su yüzüne çıkaracaktır.

12 Hem Kuran, hem de hadis literatürü her zaman zikre arka çıkmak için kullanılmıştır. *Encyclopaedia of Islam*'daki Gardet'nin zikirle ilgili yazısında, "Dhikr" (1965), iki temel sav grubundan bahsedilmektedir. Birincisi, Kuran'da Arapça *zikr* kelimesinin geçtiği yerlere işaret edenlerdir (örneğin 18:24 "bunu unuttuğun zaman Rabbini an", ya da 33:41 "Allah'ı çok zikredin", ya da Gardet'nin tercümesine gore "Allah'ı çok zikrederek an"), dolayısıyla bunlar, zikri, zorla kabul ettirilen bir iletişim töreni olarak vurgulamaktadır. İkincisi, Kuran'da Allah ve birey arasındaki yakınlıktan bahseden (50:15 "Andolsun ki insanı Biz yarattık. Nefsinin ona neler fısıldadığını biliriz. Biz şah damarından daha yakınız kendisine") ve bireysel bağlılık ile dini eğitimi vurgulayan bölümlere göndermeler yapan savlar vardır (2:147 "Siz beni anın ki, ben de sizi anayım. Bana şükredin, isyan ederek nankörlük etmeyin"). Zikir uygulamalarının Kuran'a göre meşruiyeti konusundaki teolojik tartışmaları ele alan çalışmalar için bkz. Schimmel 1975:23 vd (NB not 2, s. 24); Gril 1996; Massignon 1997; ve Sufizme karşı çıkanların yönelttiği eleştiriler ve daha genel terimler için bkz. Sirriyeh'te (1998) incelenen tartışmalar ve Jong ve Radtke'deki (1999) tarihsel perspektif.

13 Bir derviş başka bir tarikatın gelenekleri doğrultusunda eğitilmek ve bu tarikatta yapılan zikir törenlerine ve başka dua toplantılarına katılmak için şeyhinden izin isteyebilir. Ancak bir derviş yalnızca tek bir tarikatın yolunda yürüyebilir (süluk) ve yalnızca tek bir şeyhi olabilir.

14 Mevlit sözcüğü İslami takvimdeki üçüncü ay olan Rebiülevvel'in yirminci gecesinde Peygamberin doğum günü (Mevlit kandili) kutlamalarına işaret eder. Terim bir şiir tarzından çok, bu kutlamaya gönderme yapmaktadır. Gönenli Mehmet Efendi Vakfı'nın yayınlarına uygun olması bakımından, bu çalışmada daha Osmanlı biçimiyle mevlid yazılışı kullanılmıştır. Tapper ve Tapper "The Birth of the Prophet: Ritual and Gender in Turkish Islam" (1987) adlı çalışmalarında *mevlûd* biçimini kullanmışlardır, oysa Martin Stokes mevlut yazılışını tercih etmiştir.

15 Alıntılar, Yusuf Tavaslı tarafından yayınlanan ve didaktik bilgiler de içeren popüler basından yapılmıştır. Bu halk edisyonu ve diğerleri oldukça yaygındır.

16 "Müslüman dünyadaki tartışmaların, Reformasyon ve karşı-Reformasyon dönemi boyunca müziğin meşruiyeti konusunda Hıristiyan kilisesinde yapılan tartışmalarla birçok ortak yönü vardı" (Stokes 1992: 208).

17 "Özellikle iki konu işaret edilmekteydi: Kuran okumalarının (kıraat ya da tilavet) 'müzikli' olup olmaması ve ibadet (sema ve zikir) bağlamında dini kurallara uygun olmayan şiirlere, müziklere ve danslara izin verilip verilememesi" (Stokes 1992:209 vd).

18 Tarikatlardaki kadınlar ve zikir konusundaki bilgim genellikle 1993 ve 1994'te İstanbul'a ilk iki ziyaretim sırasında Halveti Cerrahi tekkesinde yaptığım gözlemlere ve vakıfta faal olan kadınların ve tekkelerde kişisel deneyimler edinmiş olan, ama vakfa daha nadiren gelen ziyaretçilerin bana iletmiş oldukları bilgilere dayanmaktadır. 1995 yılında asıl saha çalışmasına başladıktan sonra, her iki yeri de düzenli olarak ziyaret etmem imkânsızdı; bunun nedeni yalnızca saha çalışmasının zaman alması değildi, asıl gerekçe vakıftaki kadınlara sadık kalmaktı.

19 Sayısız dini açıklama içeren daha ayrıntılı bir katalog, Mustafa Özdamar'ın *Dersaâdet Dergâhları*'nda (1994) bulunabilir. Yazar, Gönenli Mehmet Efendi'nin biyografisini (1995) yazan kişidir ve İstanbul'daki efsanevi Sufi tarihi hakkında popüler kitaplardan oluşan geniş bir yayın listesinin sahibidir.

20 Özellikle iki araştırmacı, Carolyn Delaney (1991) ve Julie Marcus (1992), temizlik ve kirlilik gibi kavramların sosyal ve dini bakımdan önemlerine vurgu yapmışlardır. Her iki yazar da Türk

kadınlarının ikincil konumunun en önemli kaynağının İslamın temizlenme kuralları olduğunu savunmuşlardır.

21 Lindisfarne-Tapper 1997; Norton 1997.

22 Giriş bölümünde belirtildiği gibi, kadınların video ya da teyp kaydı türünde hiçbir kaydı kabul etmemeleri nedeniyle, ibadetlerin belgelenmesi tamamen sürekli gözlem sonucunda oluşturulan notlar sayesinde yapıldı.

23 Bu, bir sohbet sırasında bir mürid diğerlerinden farklı bir rüyasını anlatması için teşvik edildiğinde ve rüyasının içeriğine bağlı olarak rehberin müridin dini gelişimine karar verdiği, mürşid tarafından yapılan formel rüya yorumuna (*vahy-i ilâhî*) zıtlık oluşturur.

24 Karagümrük'teki Halveti Cerrahi tekkesi ve faaliyetlerini tartışan yazarlar: Lifchez 1992:77vd; Feldman 1992:197vd çeşitli yerlerde; Atacan 1990; Clayer 1996:490; Geels 1996. Cerrahi efsanelerini derlediği çalışmasında Mustafa Özdamar Karagümrük tekkesindeki faaliyetleri "aşk, meşk ve zikir" ifadesiyle özetlemektedir.

25 Halvetiye'nin ve birçok alt kolunun tarihi, Martin 1972; Trimingham 1971:74 vd, 186 vd; Baldick 1989:114; Kara 1994:71 vd; Clayer 1996:484 vd; Knysh 2000:268 vd tarafından ele alınmıştır.

26 Atacan'ın Karagümrük'teki Halveti Cerrahi kolunu konu alan kitabının üçüncü bölümünde tarikatın tarihsel altyapısı incelenmiştir (1990:40 vd). Atacan'ın tekkenin sosyal ve ibadet hayatına dair tespitleri Kasım 1984 ile Temmuz 1987 tarihleri arasında toplanan bilgilere dayanmaktadır.

27 Halvet, meditasyon ya da dua için inzivaya çekilme anlamına gelir. Bazı kollarda ibadet yerlerinde ve tekkelerde oyuklar ya da küçük odacıklar oluşturulmaktaydı. Derviş konsantre olabilmek amacıyla kırk gün uzunluğunda olabilecek bir süre için buralara kapanırdı. Baldick 1989:114; Knysh 2000:268 vd

28 Antoon Geels Halveti Cerrahi tekkesinde perşembe günü gerçekleştirilen zikir toplantılarını psikolojik yönden incelemiştir (1996). 1989 yılında yaptığı saha araştırması, dervişler tarafından yapılan gözlemlere ve video kayıtlarına dayanmakta, tek toplantıyı ele almaktadır. Giriş bölümünde sözü geçen ve bu vesileyle izlediğim video filmi, Sufi ibadetine ilgi duymamı sağlamıştı. Geels'ın makalesi zikirle ilgili birçok ayrıntı üzerinde yoğunlaşmaktadır, 1993-1994 yıllarında Halveti Cerrahi tekkesindeki gözlemlerimle hiçbir önemli noktada ayrı düşmemektedir. Erkek araştırmacı olarak Geels tekkenin kadınlar bölümüne giremezdi. Ancak, erkekliğin anlatılarda ve törenlerdeki beden dili aracılığıyla nasıl iletildiği konusundaki tartışma ilginçtir. Geels'ın zikri üç aşamaya ayırması (halka şeklinde oturmak; halkayı bozmadan ayağa kalkıp dönmek; ve karşılıklı sıralar halinde ayakta durmak) kadınların ibadeti için geçerli değildir, çünkü kadınlar tören boyunca oturmak zorundaydı. Ancak, zikrin belli başlı bölümlerini ayrıştırırken, ritimle olan ilişkisinden dolayı "aşama" teriminin yararlı olduğu kanısındayım.

29 Postların sayısı, önde gelen tarikat üyelerinden hangilerinin orada bulunduğuna bağlı olarak her perşembe değişiyordu. On iki sayısı Osmanlı döneminden kalan ve batını bilginin anahtarına sahip olduklarına inanılan on iki imama göndermede bulunan Şii etkisine işaret eder.

30 Stokes 1992:203 vd; During 1995.

31 1993-1994'te, Halveti Cerrahi tekkesindeki saha çalışmam (ve Antoon Geels'ın ziyareti) sırasında, tekkenin şeyhi 1999 yılında vefat eden Sefer Dal'dı. Dal, Batı eğilimli bir şeyh olan Muzaffer Özak'ın halefiydi. Özak, İngilizce'ye tercüme edilen birçok kitabıyla ve konser salonlarında tekke

musikisini ve zikri tanıtmak için Batı'ya yaptığı seyahatlerle büyük kitleler topladı ve daha çok ziyaretçi çekti. "Olağanüstü etkileyiciliği ve müzik konusundaki yeteneği /.../ yurtdışında onun için bir kaç 'konser' düzenleyen Amerikalıların ve Avrupalıların kalplerini fethetti. Şeyhin müridleri New York'ta, Batı'daki bilim camiasında tarikata eşsiz bir görünürlük sağlayan bir şube açtı" (Kafadar 1992:313).

# Kaynakça


Abu-Lughod, Lila, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley, 1986

___"Fieldwork of a Dutiful Daughter," Soraya Altorki ve Camilia Fawzi El-Solho (ed.), *Arab Women in the Field: Studying Your Own Society*, Syracuse, 1988.

___*Writing Women's Worlds: Bedouin Stories*, Berkeley, 1993

___"Feminist Longings and Postcolonial Conditions," Lila Abu-Lughod (ed.). *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, Princeton, 1998

Ahmad, Feroz, *The Making of Modern Turkey*, Londra, 1993

Akakuş, Recep, "Gönenli Mehmet Efendi," *İslâm Ansiklopedisi*, 1996, c. 14: 149-150.

Aksoy, Asu ve Kevin Robins,"Istanbul Between Civilization and Discontent," *New Perspectives on Turkey*, 1994, c. 10: 57-74.

___ "'Büyük Fetih' ve Sonuçları," *Istanbul*, 1997, c. 20: 32-38.

Akşit, Bahattin, "Islamic Education in Turkey," Richard Tapper (ed.). *Islam in Modern Turkey: Religion,Politics and Literature in a Secular State*, Londra, 1991.

And, Metin, *Istanbul in the 16th Century: The City, the Palace, Daily Life*, İstanbul, 1994.

Andezian, Sossie, "The Role of Sufi Women in an Algerian Pilgrimage Ritual" David Westerlund ve Eva Evers Rosander (ed.) *African Islam and Islam in Africa*, Londra, 1997.

Andrae, Tor, *In the Garden of Myrtles: Studies in Early Islamic Mysticism*, New York, 1987.

Arberry, Arthur, *An Introduction to the History of Sufism*, Londra, 1969.

Ardener, Shirley, "Ground Rules and Social Maps for Women" Shirley Ardener (ed.) *Women and Space: Ground Rules and Social Maps*, Oxford, 1993.

Atacan, Fulya, *Sosyal Değişme ve Tarikat: Cerrahiler*, İstanbul, 1990.

___"A Portrait of a Naqshibendi Sheikh in Modern Turkey," Elisabeth Özdalga (ed.) *Naqshibendis in Western and Central Asia: Change and Continuity*, İstanbul, 1999.

Atasoy, Nurhan, "Dervish Dress and Ritual: The Mevlevi Tradition," Raymond Lifchez (ed.) *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey*, Berkeley, 1992.

Baldick, Julian, *Mystical Islam: An Introduction to Sufism*, Londra, 1989.

___*Imaginary Muslims: The Uwaysi Sufis of Central Asia*, Londra, 1993.

___"Uways al-Karanı," *Encyclopaedia of Islam2*, 1999a, c. 12: 958, 1999a

___"Uwaysiyya," *Encyclopaedia of Islam2*, 1999b c. 12: 958, 1999b

Babinger, Franz, *Mehmed the Conqueror and His Time*, Princeton, 1978.

Beck, Lois ve Nikki Keddie (ed.), *Women in the Muslim World*, Cambridge, Mass., 1978

Beckman, Björn, "Explaining Democratization: Notes on the Concept of Civil Society," Elisabeth Özdalga ve Sune Persson (ed.) *Civil Society, Democracy and the Muslim World*, 28-30 Kasım 1996'da İstanbul İsveç Araştırma Enstitüsü'nde düzenlenen konferansa sunulan tebliğler, Stockholm, 1997.

Behar, Cem, "The Technical Modernization of Turkish Sufi Music: The Case of the Durak," Elisabeth Özdalga (ed.) *Sufism, Music and Society in Turkey and the Middle East*, İstanbul, 2001.

Bell, Catherine, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, Oxford, 1997.

Bellér-Hann, Ildikó, "Women and Fundamentalism in Northeast Turkey," *Women: A Cultural Review*, 1995 c. 6: 34-46.
Berggren, Guillaume, *Fotografiska vyer från Bosporen och Konstantinopel*, Leif Wigh (ed.) Stockholm, 1984.
Berkes, Nur, *The Development of Secularism in Turkey*, Toronto, 1964.
Betteridge, Anne, "The Controversial Vows of Urban Muslim Women in Iran," Nancy Auer Falk ve Rita M. Gross (ed.) *Unspoken Worlds: Women's Religious Lives*, Belmont, 1989.
Beyer, Peter, *Religion and Globalization*, Londra, 1994.
Bilici, Faruk, "Sociabilité et Expression Politique Islamistes en Turquie: Les Nouveaux *Vakıfs*," *Revue Française de Science Politique*, 1993 c. 43: 412-43.
Boddy, Janice, *Wombs and Alien Spirits: Womend, Men and the Zar Cult in Northern Sudan*, Madison, 1989.
Bozdoğan, Sibel ve Reşat Kasaba (ed.) *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, Seattle, 1996.
Bowen, Dona Lee ve Evelyn A. Early (ed.) *Everday Life in the Muslim Middle East*, Bloomington, 1993.
Boyer, M. Christine, *The City of Collective Memory: Its Historical Imagery and Architectural Entertainments*, Cambridge, Mass, 1994.
Brockett, B., "Collective Action and the Turkish Revolution: Towards a Framework for the Social History of the Atatürk Era," *Middle Eastern Studies*, 1998, c. 33: 44-66.
Bruinessen, Martin van, *Agha, Shaikh, and State: The Social and Political Structures of Kurdistan*, Londra, 1992.
Buehler, Arthur F., *Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshibandiyya and the Rise of the Mediatin g Sufi Shaykh*, Columbia, 1998.
Buitelaar, Marjo, *Fasting and Feasting in Morocco: Women's Participation in Ramadan*, Oxford, 1993.
Burke, Edmund (ed.), *Struggle and Survival in the Modern Middle East*, Berkeley, 1993.
Callmer, Christian, *In Orientem: Svenskars färder och forskningar i den europeiska och asiatiska rienten under 1700-talet*, Stockholm, 1985.
Casanova, José, "Private and Public Religions," *Social Research*, 1992, c. 59: 17-57.
___*Public Religions in the Modern World*, Chicago, 1994.
Chittick, William, "Dhikr," *Encyclopaedia of Religion*, 1989, c. 4: 341-344.
Clancy-Smith, Julia, *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters: Algeria and Tunisia, 1800-1904*, Berkeley, 1994.
Clayer, Nathalie, "La Khalwatiyya," in Alexandre Popovic ve Gilles Veinstein (ed.) *Les voies d'Allah: Les Ordres mystiques dans l'islam des origines à aujourd'hui*, Paris, 1996.
Clifford, James, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge, Mass, 1988.
Cornell, Vincent, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism*, Austin, 1998.
Crapanzano, Vincent, *The Hamadsha: A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*, Berkeley, 1973.
Çelik, Zeynep, *The Remaking of Istanbul*, Berkeley, 1993.
Davison, Andrew, *Secularism Revivalism in Turkey: A Hermeneutic Reconsideration*, New Haven, 1998.
Deguilhem, Randi, "Wakf. In the Ottoman Empire to 1914," *Encyclopaedia of Islam2*, 2001, c. 11: 87-92.
Delaney, Carol, "The Hac: Sacred and Secular," *American Ethnologist*, 1990, c. 17: 513-530.
___*The Seed and the Soil: Gender and Cosmology in Turkish Village Society*, Berkeley, 1991.
Denny, Frederick M., "Islamic Ritual: Perspectives and Theories," Richard C. Martin *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson, 1985.

Doumato, Eleanor Abdella, *Getting God's Ear: Women, Islam, and Healing in Saudi Arabia and the Gulf*, New York, 2000.
Duben, Alan ve Cem Behar, *Istanbul Households: Marriage, Family and Fertility 1880-1940*, Londra, 1991.
During, Jean, "Samāʿ," *Encyclopaedia of Islam2*, 1995, c. 8: 1018-1019.
Dwyer, Daisy Hisle, "Women, Sufism and Decision-Making in Moroccan Islam," Lois Beck ve Nikki Keddie (ed.) *Women in the Muslim World*, Cambridge, Mass, 1978a.
___*Images and Self Images. Male and Female in Morocco*, New York, 1978b.
Eickelman, Dale F., *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center*, Austin, 1976.
___*The Middle East: An Anthropological Approach*, Englewood Cliffs, N. J., 1981.
___"Inside the Islamic Reformation," *Wilson Quarterly*, 1998, c. 22: 80-89.
Elias, Jamal J., "Female and Feminine in Islamic Mysticsim," *The Muslim World*, 1988, c. 78: 209- 224.
Erdoğan, Mustafa, "Islam in Turkish Politics: Turkey's Quest for Democracy without Islam," *Critique*, 1999, c. 15: 25-49.
Ernst, Carl, *The Shamhala Guide to Sufism*, Boston, 1997.
Ewing, Katherine Pratt, *Arguing Sainthood: Modernity, Psychoanalysis, and Islam*, Durham, N.C, 1997.
Faroqhi, Suraiya, *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*, Londra, 2000.
Fay, Mary Ann, "Women and Waqf: Property, Power and the Domain of Gender in Eighteen-century Egypt," Madeline C. Zilfi (ed.) *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era*, Leiden, 1997.
Featherstone, Mike, *Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity*, Londra, 1995.
Feldman, Walter, "Musical Genres and Zikir of the Suni Tarikats of Istanbul," Raymond Lifchez (ed.) *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey*, Berkeley, 1992.
___*Music of the Ottoman Court: Makam, Composition and the Early Ottoman Instrumental Repertoire*, Berlin, 1996.
___"Structure and Evolution of the Mevlevi Ayin: The Case of the Third Selâm," Elisabeth Özdalga (ed.) *Sufism, Music and Society in Turkey and the Middle East*, İstanbul, 2001.
Fernea, Elizabeth W. *Guests of the Sheik: An Ethnography of an Iraqi Village*, New York, 1965.
___*In Search of Islamic Feminism: One Woman's Global Journey*, New York, 1998.
Fernea, Elizabeth W. ve Robert Fernea, "Variation in Religious Observance Among Islamic Women," Nikki R. Keddie (ed.) *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, Berkeley, 1972.
Fitzgerald, Timothy, "Experience," Willi Braun ve Russell T. McCutcheon (ed.) *Guide to the Study of Religion*, Londra, 2000.
Fornäs, Johan, *Cultural Theory and Late Modernity*, Londra, 1995.
Freely, John, *Istanbul: The Imperial City*, Londra, 1996.
Friedl, Erika, *Women of Deh Koh: Lives in an Iranian Village*, Washington, D.C., 1989.
Fuchs, H. ve Frederic de Jong, "Mawlid," *Encyclopaedia of Islam2*, 1989, c. 6: 895-897.
Gaborieau, Marc, Marc Gaborieau ve diğ. (ed.) *Naqshibandis: Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman: Historical developments and present situation of a muslim mystical order*, İstanbul, 1990.
Gardet, Louis, "Dhikr," *Encyclopaedia of Islam2*, 1955, c. 2: 223-227.
___"Duʿā," *Encyclopaedia of Islam2*, 1957, c. 2: 617-618.

Geels, Antoon, "A Note on the Psychology of Dhikr: The Halveti-Jerrahi Order of Dervishes in Istanbul," Tore Ahlbäck (ed.) *The Problem of Ritual*, Turku, 1996.
Geertz, Clifford, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, New Haven, 1968.
Gellner, Ernest, *Saints of the Atlas*, Chicago, 1969.
___"Doctor and Saint," Nikki R. Keddie (ed.) *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, Berkeley, 1972.
___*Muslim Society*, Cambridge, 1981.
Gerber, Hairn, "Ottoman Civil Society and Modern Turkish Democracy" Kemal Karpat (ed.) *Ottoman Past and Today's Turkey*, Leiden, 2000.
Giddens, Anthony, *The Consequences of Modernity*. Stanford 1990.
___*Modernity and Selfidentity: Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford, 1991.
Gilsenan, Michael, *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion*, Oxford, 1973.
___ *Recognizing Islam: An Anthropologist's Introduction*, Londra, 1982.
___*Lords of the Lebanese Marches: Violence and Narrative in an Arab Society*, Berkeley, :996.
Göle, Nilüfer, *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, İstanbul, 1991.
___"Istanbul's Revenge," *İstanbul*, 1993, [İng. ed.] s. 20-23.
___*The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, Ann Arbor, 1996a.
___"Authoritarian Secularism and Islamist Politics: the Case of Turkey," *Civil Society in the Middle East*, c. 2 Augustus Richard Norton (ed.) Leiden, 1996b.
___"Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites," *Middle East Journal*, 1996c, c. 51: 46-58.
___"The Gendered Nature of the Public Sphere," *Public Culture*, 1997a, c. 10: 61-81.
___"The Quest for the Islamic Self within the Context of Modernity," in Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (ed.) *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, Seattle, 1997b.
Goodwin, Godfrey, *A History of Ottoman Architecture*, Londra, 1971.
Gözaydın, İştar, "Official Secularization Process in Turkey: Presidency of Religious Affairs," Rikard Larsson (ed.) *Boundaries of Europe?* Stockholm, 1998.
Gril, Denis, "La Voie," in Alexandre Popovic and Gilles Veinstein (ed.) *Les voies d'Allah: Les ordres mystiques dans l'islam des origines à aujourd'hui*, Paris, 1996.
Griffiths, Morwenna, *Feminisms and the Self: The Web of Identity*, Londra, 1995.
Grunebaum, Gustave E. Von, *Muhammadan Festivals*, Londra, 1951.
Gülap, Haldun, "The Poverty of Democracy in Turkey: The Rafah Party Episode," *New Perspectives on Turkey*, 1999, c. 21: 35-59.
Güneş-Ayata, Ayşe, "Pluralism Versus Authoritarianism: Political Ideas in Two Islamic Publications," Richard Tapper (ed.) *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State*, Londra, 1991.
Hançerlioğlu, Orhan, *İslâm İnançları Sözlüğü*, İstanbul, 1994.
Haraway, Donna J., *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Londra, 1991.
Hastrup, Kirsten, "Writing Etnography: State of the Art," Kirsten Hastrup (ed.) *Anthropology and Autobiography*, Londra, 1992.
___*A Passage to Anthropology: Between Experience and Theory*, Londra, 1995.

Hegland, Mary Elaine, "Flagellation and Fundamentalism: (Trans)forming Meaning, Identity, and Gender through Pakistani Women's Rituals of Mourning," *American Ethnologist*, 1998, c. 25: 240-266.
Hoffman, Valerie J., *Sufism, Mystics, and Saints in Modern Egypt*, Columbia, S.C., 1995.
Humphrey, Caroline ve Urgunge Onon, *Shamans and Elders: Experience, Knowledge, and Power among the Daur Mongols*, Oxford, 1996.
İlyasoğlu, Aynur, *Örtülü Kimlik*, İstanbul, 1994.
İnalcık, Halil, "Istanbul," *Encyclopaedia of Islam2*, 1978, c. 4: 224-248.
Jameson, Fredric, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Londra, 1983.
___*Postmodernism, or, The Cultural Logis of Late Capitalism*, Durham, 1991.
___*The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern 1983-1998*, Londra, 1998.
Jamzadeh, Laal ve Margaret Mills, "Iranian Sofreh. From Collective to Female Ritual," Nancy Auer Falk ve Rita M. Gross (ed.) *Unspoken Worlds Women's Religious Lives*, Belmont, 1986.
Jarring, Gunnar, "Mouradgea d'Ohsson," *Svenskt biografiskt lexikon*, 1987, c. 25: 753-755.
(de) Jong, Frederick ve Bernd Radtke, *Islamic Mysticism Contested Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Frederick de Jong ve Bernd Radtke (ed.) Leiden, 1999.
Johansen, Julian, *Sufism and Islamic Reform in Egypt: The Battle for Islamic Tradition*, Oxford, 1996.
Jung, Dietrich ve Wolfango Piccoli, *Turkey at the Crossroads. Ottoman Legacies and Greater Middle East*, Londra, 2001.
Kafadar, Cemal, "The New Visibility of Sufism in Turkish Studies and Cultural Life," Raymond Lifchez (ed.) *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey*, Berkeley, 1992.
Kamalkhani, Zahra, *Women's Islam: Religious Practice Among Women in Today's Iran*, Londra, 1998.
___"End of Empire: Islam, Nationalism and Women in Turkey," in Deniz Kandiyoti (ed.) *Women, Islam and the State*, Philadelphia, 1991.
___"Women, Islam, and the State," Joel Beinin ve Joe Stork (ed.) *Political Islam*, Berkeley, 1997.
Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, 1992.
Karpat, Kemal, *Turkey's Politics*, Princeton, 1959.
___"Nurculuk," *Encyclopaedia of Islam2*, 1993, c. 8: 136-138.
___"Nursi," *Encyclopaedia of Islam2*, 1993, c. 8: 143-144.
___"Introduction: Turks Remember Their Ottoman Ancestors" in Kemal Karpat (ed.) *Ottoman Past and Today's Turkey*, Leiden, 2000.
___*The Politization of Islam. Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, Oxford, 2001.
Keyder, Çağlar ve Ayşe Öncu, *Istanbul and the Concept of World Cities*, İstanbul, 1993.
Knysh, Alexander, *Islamic Mysticism: A Short History*, Leiden, 2000.
Kuban, Doğan, *Istanbul: An Urban History*, İstanbul, 1996.
Lapidus, Ira, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Cambridge, Mass, 1967.
Lazreg, Marnia, *The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question*, New York, 1994.
Leeuwen, Richard van, *Waqfs and Urban Structures: The Case of Ottoman Damascus*, Leiden, 1999.
Lewis, Bernard, *The Emergence of Modern Turkey*, 2. baskı., Londra, 1968.
Lewis, Reina, *Gendering Orientalism: Race, Femininity and Representation*, Londra, 1996.
Lifchez, Raymond, "The Lodges of Istanbul," Raymond Lifchez (ed.) *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey*, Berkeley, 1992.

Lincoln, Bruce, *Authority: Construction and Corrosion*, Chicago, 1994.
Lindisfarne, Nancy, "Women Organized in Groups: Expanding the Terms of the Debate," Dawn Chatty ve Annika Rabo (ed.) *Organizing Women: Formal and Informal Groups in the Middle East*, Oxford, 1997.
Lindisfarne-Tapper, Nancy ve Bruce Ingham (ed), *Languages of dress in the Middle East*, Richmond, 1997.
Mabro, Judy, *Veiled Half-Truths: Western Travellers' Perceptions of Middle Eastern Women*, Londra, 1991.
Macdonald, D. B. "Hadra," *Encyclopaedia of Islam2*, 1965 c. 3: 51.
___"Hizb," *Encyclopaedia of Islam2*, 1967, c. 3: 513-514.
Malti-Douglas, Fedwa, *Woman's Body, Woman's Word: Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing*, Princeton, 1991.
Mandel, Ruth, "Turkish Headscarves and the "Foreigner Problem": Constructing Difference Through Emblems of Identity," *New German Critique*, 1989, c. 46: 27-46.
___"A Place of Their Own: Contesting Spaces and Defining Places in Berlin's Migrant Community," Barbara Metcalf (ed.) *Making Muslim Space in North America and Europe*, Berkeley, 1996.
Manger, Leif, Leif Manger (ed.) *Muslim Diversity: Local Islam in Global Contexts*, Richmond, 1999.
Mansel, Philip, *Constantinople: City of World's Desire 1453-1924*, Londra, 1995.
Marcus, Julia, *A World of Difference: Islam and Gender Hierarchy in Turkey*, Londra, 1992.
Mardin, Şerif, "Ideology and Religion in the Turkish Revolution," *International Journal of Middle Eastern Studies*, 1971, c. 2: 197-211.
___*Religion and Social Change in Modern Turkey The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, Albany, 1989.
___"The Nakşibendi Order in Turkish History," Richard Tapper (ed.) *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State*, Londra, 1991a.
___"The Just and the Unjust," *Dædalus*, 1991b, c. 120: 113-129.
___"Islam in Mass Society: Harmony Versus Polarization," Metin Heper ve Ahmet Evin (ed.) *Politics in the Third Republic*, Boulder, 1994.
Margulies, Ronnie ve Ergin Yıldızoğlu, "The Resurgence of Islam and the Welfare Party," Joel Beinin ve Joe Stork (ed.) *Political Islam*, Berkeley, 1997.
Martin, Bradford G., "A Short history of the Khalvatiyya Order of Dervishes," Nikki R. Keddie (ed.) *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, Berkeley, 1972.
Martin Smith, Grace, *The Poetry of Yunus Emre: A Turkish Sufi Poet*, çeviri: Grace Martin Smith, Berkeley, 1993.
Massignon, Louis ve B. Radtke, "Tasawwuf. Early Development," *Encyclopaedia of Islam2*, 1998, c. 10: 313-317.
McCarthy, Justin, *The Ottoman Turks: An Introductory History to 1923*, Londra, 1997.
McPherson, Joseph W., *The Moulids of Egypt*, Londra, 1942.
Meeker, Michael, "The New Muslim Intellectuals in the Republic of Turkey," Richard Tapper (ed.) *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State*, Londra, 1991.
___"Oral Culture, Media Culture, and the Islamic Resurgence in Turkey," E. P. Archetti (ed.) *Exploring the Written*, Oslo, 1995.
___"Once There Was, Once There Wasn't: National Monuments and Interpresonal Exchange," Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (ed.) *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, Seattle, 1997.
___*A Nation of Empire: The Ottoman Legacy of Turkish Modernity*, Berkeley, 2002.
Melucci, Alberto, *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*. John Keane ve Paul Mier (ed.), Philadelphia, 1989.

___*Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*, Cambridge, 1996a.
___*Playing the Self: Person and Meaning in the Planetary Society*, Cambridge, 1996b.
Metcalf, Barbara D., *Perfecting Women: Maulana Ashraf Ali Thanawi's Bihisti zewar*, Berkeley, 1990.
___*Making Muslim Space in North America and Europe*, Barbara D. Metcalf (ed.) Berkeley, 1996.
*Mevlid-i Şerif*, t.y. Yusuf Tavaslı (ed.), Istanbul.
Micklewright, Nancy, "Dervish Images in Photographs and Paintings," Raymond Lifchez (ed.) *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey*, Berkeley, 1992.
Momen, Moojan, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, New Haven, 1985.
Moore, Henrietta, *A Passion for Difference: Essays in Anthropology and Gender*, Londra, 1994.
Nereid, Camilla T., *In the Light of Said Tursi: Turkish Nationalism and the Religious Alternative*, Bergen, 1997.
Netton, Ian Richard, *Sufi Ritual: The Paralel Universe*, Londra, 2000.
Norris, Harry Thirlwall, *Sufi Mystics of the Niger Desert Sidi Mahmud and the Hermits of Aïr*, Oxford, 1990.
Norton, John, "Faith and Fashion in Turkey," Nancy Lindisfarne-Tapper ve Bruce Ingham (ed.) *Languages of Dress in the Middle East*, Londra, 1997.
D'Ohsson, Ignatius Mouradgea, *Tableau général de l'Empire Othoman*, Paris, 1787-1790, 1821..
Olson, Emelie A., "Muslim Identity and Secularism in Contemporary Turkey: "The Headscarf Dispute," *Anthropological Quarterly*, 1985, c. 58: 161-171.
Olson, Robert, *The Emergence of Kurdish Nationalism and the Sheikh Said Rebellion, 1880-1925*, Austin, 1989.
Öz, Tahsin, 1964. *Istanbul Camileri*, Ankara.
Özal, Korkut, 1999. "Twenty Years with Mehmed Zahid Kotku: A Personal Story," Elisabeth Özdalga (ed.) *Naqshbandis in Western and Central Asia: Change and Continuity*, Istanbul.
Özal, Turgut, *Turkey in Europe and Europe in Turkey*, Nicosia, 1991.
Özbudun, Ergun, *Contemporary Turkish Politics*, Boulder, 2000.
Özdalga, Elisabeth, *The Veiling Issue: Official Secularism and Popular Islam in Modern Turkey*, Richmond, 1998.
___Elisabeth Özdalga (ed.) *Naqshibandis in Western and Central Asia. Change and Continuity*, Istanbul, 1999a.
___"Education in the Name of 'Order and Progress": Reflections on the Recent Eight Year Obligatory School Reform in Turkey," *The Muslim World*, 1999b, c. 89: 414-438.
___"Worldly Asceticism in Islamic Casting: Fetullah Gülen's Inspired Piety and Activism," *Critique* 2000, *c.* 17: 83-104.
___Elisabeth Özdalga (ed.) *Sufism, Music and Society in Turkey and the Middle East*, İstanbul, 2001.
Özdamar, Mustafa, *Dersaâdet Dergâhları*, İstanbul, 1994.
___*Gönenli Mehmet Efendi*, İstanbul, 1995.
Özdemir, Adil ve Kenneth Frank, *Visible Islam and Modern Turkey*, Londra, 2000.
Padwick, Constance E., *Muslim Devotion: A Study of Prayer-Manuals in Common Use*, Oxford, 1961.
Paret, Rudi, "Kirāʾa". *Encyclopaedia of Islam2*, 1979, c. 5: 127-29.
Peters, R., "Wakf," *Encyclopaedia of Islam2*, 2001, c. 11: 59-63.
Poewe, Karla, "Writing Culture and Writing Fieldwork: The Proliferation of Experimental and Experiential Ethnographies," *Etnos*, 1993, c. 61: 177-206.
Pope, Nicole ve Hugh, *Turkey Unveiled: Atatürk and After*, Londra, 1997.
Popovic, Alexandre ve Gilles Veinstein, (ed.), *Les voies d'Allah: les ordres mystiques dans l'islam des origines à aujourd'hui*, Paris, 1996.

Poulton, Hugh, *Top Hat, Grey Wolf and Crescent: Turkish Nationalism and the Turkish Republic*, Londra, 1997.
Pusch, Barbara, "Scheierhafter Protest?" Zur Kopftuchdebatte in der Türkei," Ruth Klein-Hessling ve diğ., (ed.) *Der neue Islam der Frau: Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne*, Bielefeld, 1999.
Rabinow, Paul, *Symbolic Domination: Cultural Form and Historical Change in Morocco*, Chicago, 1975.
Radtke, Bernd, "Walī," *Encyclopaedia of Islam2*, 2001, c. II: 109-112.
Raudvere, Catharina, "Urban Visions and Religious Communities: Access and Visibility," Tord Olsson, Elisabeth Özdalga ve Catharina Raudvere (ed.) *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives*, İstanbul, 1998.
Robertson, Robert, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Londra, 1992.
Robins, Kevin, "Interrupting Identities: Turkey/Europe," S. Hall ve P. du Gay (ed.) *Questions of Cultural Identity*, Londra, 1996a.
___"Istanbul Between Civilisation and Discontent," *City*, 1996b, c. 5/6: 6-33.
Robins, Kevin ve David Morley, "Almancı, Yabancı," *Cultural Studies*, 1996, c. 10: 248-254.
Roded, Ruth, (ed.), *Women in Islamic Biographical Collections*, 1994.
___ *Women in Islam and in the Middle East*, 1999.
Roseneil, Sahsa, "Contesting Global Forces," Alan Scott (ed.) *The Limits of Globalization*, Londra, 1997.
Sakallıoğlu, Ümit Cizre, "Parameters and Strategies of Islam-State Interaction in Republican Turkey," *International Journal of Middle Eastern Studies*, 1996, c. 28: 231-251.
___ "Rethinking the Connections Between Turkey's 'Western' Identity Versus Islam," *Critique*, 1998, *c.* 13: 3-18.
Sakaranaho, Tuula, *The Complex Other: Rhetorical Approach to Women, Islam, and Ideologies in Turkey*, Helsinki, 1998.
Saktanber, Ayşe, "Becoming the "Other," as a Muslim in Turkey: Turkish Women vs Islamist Women," *New Perspectives on Turkey*, 1994, c. II: 99-134.
___"We Pray Like You Have Fun': New Islamic Youth in Turkey Between Intelectualism and Popular Culture," Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber (ed.) *Fragments of Culture:The Everyday of Modern Turkey*, Londra, 2002.
Salvatore, Armando, *Islam and the Political Discourse of Modernity*, Princeton, 1997.
Sarıbey, Ali Yaşar, *Postmodernite, Sivil Toplum ve Islam*, İstanbul, 1994.
Sayyid, Bobby, *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism*, Londra, 1997.
Schiffauer, Werner, "Migration and Religiousness," Tomas Gerholm, Yngve Georg Lithman (ed.) *The New Islamic Presence in Western Europe*, Londra, 1988.
___*Die Gottesmänner: Türkische Islamisten in Deutschland*, Frankfurt am Main, 2000.
Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975.
___*The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalaloddin Rumi*, Londra, 1978.
___"Sufismus und Volksfrömmigkeit," "Traditionelle Frömmigkei," Munir D. Ahmed ve diğ. (ed.) *Der Islam c.* 3 (Religionen der Menschheit 25:3), Stuttgart, 1990.
___"The Role of Music in Islamic Mysticism," Elisabeth Özdalga (ed.) *Sufism, Music and Society in Turkey and the Middle East*, İstanbul, 2001.
Schubel, Vernon James, *Religious Performance in Contemporary Islam: Shi'i Devotional Rituals in South Asia*, Columbia, 1993.

Scot, Alan, "Introduction: Globalization Social Process or Political Rhetoric?," Alan Scott (ed.) *The Limits of Globalization*, Londra, 1997.

Scott, Catherine, *Gender and Development: Rethinking Modernization and Development Theory*, Boulder, 1995.

Seng, Yvonne, "Invisible Women: Residents of Early Sixteenth-Century Istanbul," Gavin R. G. Hambly (ed.) *Women in the Medieval Islamic World: Power, Patronage, and Piety*, New York, 1998.

Şeni, Nora, "Ville Ottoman et Representation du Corps Feminin," *Les Temps Modernes*, 1984, vol 57: 66-95.

Sennett, Richard, *The Uses of Disorde: Personal Identity and City Life*, Londra, 1996.

Sedgwick, Mark, *The Heirs of Ahmad ibn Idris: the Spread and Normalization of a Sufi Order, 1799-1996*, Bergen, 1998.

Seufert, Günter, *Politischer Islam in der Türkei: Islamismus als symbolische Repräsentation einer sich modernisierenden muslimischen Gesellschaft*, İstanbul, 1997.

Shankland, David, *Islam and Society in Turkey*, Huntingdon, 1999.

Sharf, Robert H., "Experience," in Mark C. Taylor (ed.) *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago, 1998.

Shaw Stanford J. ve Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Emipire and Modern Turkey*, 2 cilt, Cambridge, 1977.

Sirman, Nükhet, "Feminism in Turkey: A Short History," *New Perspective on Turkey*, 1989, c. 3: 1- 34.

Sirriyeh, Elisabeth, *Sufis and Anti-Sufis: The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*, Richmond, 1998.

Smith, Margaret, *Rabia the Mystic and Her Fellow-Saints in Islam: Being the Life and Teachings of Rabia al-Adawiyya Al-Qaysiyya of Basra: Together with Some Account of the Place of the Women Saints in Islam*, Cambridge, 1984.

Sönmez, Mustafa, "Istanbul and the Effects of Globalization," *İstanbul*, 1996, [İng. ed.] s. 101-111.

Stenberg, Leif, "Nakqshbandiyya in Damascus: Strategies to Establish and Strenghten the Order in a Changing Society," Elisabeth Özdalga (ed.) *Naqshibandis in Western and Central Asia: Change and Continuity*, İstanbul, 1999.

Stokes, Martin, 1992. *The Arabesk Debate: Music and Musicians in Modern Turkey*, Londra.

Summer-Boyd, Hilary ve John Freeley, 1989. *Strolling Through Istanbul: A Guide to the City*, Londra.

Tarhanlı, İştar, *Müslüman Toplum, "Laik" Devlet: Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı*, İstanbul, 1993.

Tapper, Nancy, "Ziyaret: Gender, Movement, and Exchange in a Turkish Community," Dale F. Eickelman ve James Piscatori (ed.) *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination*, Londra, 1990.

Tapper, Richard, "Introduction," Richard Tapper (ed.) *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State*, Londra, 1991.

Tapper, Richard ve Nancy Tapper, "The Birth of the Prophet: Ritual and Gender in Turkish Islam," *Man* (NS), 1987, 22: 69-92.

___"Religion, Education and Continuity in a Provincial Town," Richard Tapper (ed.) *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State*, Londra, 1991.

Tekeli, Şirin, (ed.) *Women in Modern Turkish Society: A Reader*, Londra, 1995.

___"Istanbul: the Lost Paradigm for Understanding Turkish Society," *New Perspectives on Turkey*, 1996, c. 15: 119-126.

Tekelioğlu, Orhan, "An Inner History of 'Turkish Music Revolution': Demise of a Music Magazine," in Elisabeth Özdalga (ed.) *Sufism, Music and Society in Turkey and the Middle East*, İstanbul, 2001.

Toprak, Binnaz, "Women and Fundamentalism: The Case of Turkey," V. M. Moghadam (ed.) *Identity Politics and Women*, Oxford, 1994.

___ "Civil Society in Turkey," Augustus Richard Norton (ed.) *Civil Society in the Middle East*, c. 2, Leiden, 1996.

Torab, Azam, "Piety as Gendered Agency: A Study of Jalaseh Ritual Discourse in an Urban Neighbourhood in Iran," *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N. S.), 1996, c. 2: 235-252.

Trimingham, John Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971.

Turner, Bryan, "Introduction: Defining Postmodernity," Bryan S. Turner (ed.) *Theories of Modernity and Postmodernity*, Londra, 1990.

___*Orientalism, Postmodernism and Globalism*, Londra, 1994.

Turner, Victor ve Edith, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*, New York, 1978.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1995.

Ulusoy, Aslı, "Haldun Hoca'nın Çarşaflı NGO'su," *Aktüel*, 1996, no. 275: 20-27.

Uzunoğlu, Ahmet, "Diyanet Vakfı," *İslâm Ansiklopedisi*, 1994, c. 9: 460-464.

Vorhoff, Karin, *Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Turkei der Gegenwart*, Berlin, 1994.

Waardenburg, Jacques ve Pieter Hendrik Vrijhof (ed.). *Official and Popular Religion Analysis of a Theme for Religious Studies*, The Hague, 1979.

Walsh, John R., "Yunüs Emre: A 14th Century Turkish Hymnodist," *Numen*, 1960, c. 7: 172-187.

Watson, Sophie ve Katherine Gibson, "Postmodern Politics and Planning. A Postscript," Sopie Watson ve Katherine Gibson (ed.) *Postmodern Cities and Spaces*, Oxford, 1995.

Werbner, Pnina, "Stamping the Earth with the Name of Allah: Zikr and the Sacralizing of Space Among British Muslims," Barbara D. Metcalf (ed.) *Making Muslim Space in North America and Europe*, Berkeley, 1996.

___ "*Langar*: Pilgrimage, Sacred Exchange and Perpetual Sacrifice in a Sufi Saint's Lodge," Pnina Werbner ve Helene Basu (ed.) *Embodying Charisma: Modernity, Locality, and Performance of Emotion in Sufi Cults*, Londra, 1998.

Werbner, Pnina ve Helene Basu, "The Embodiment of Charisma," Pnina Werbner ve Helene Basu (ed.) *Embodying Charisma: Modernity, Locality, and Performance of Emotion in Sufi Cults*, Londra, 1998.

Westermarck, Edward, *Ritual and Belief in Morocco*, Londra, 1926.

White, Jenny B., "Civic Culture and Islam in Urban Turkey," Dawn Chatty ve Annika Rabo (ed.) *Organizing Women: Formal and Informal Groups in the Middle East*, Oxford, 1997.

___"The Islamist Paradox" Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber (ed.) *Fragments of Culture: The Everyday of Modern Turkey*, Londra, 2002.

Wikan, Uni, *Behind the Veil in Arabia: Women in Oman*, Chicago, 1991.

___*Tomorrow, God Willing: Self-made Destinies in Cairo*, Chicago, 1996.

Wilson, Elizabeth, "The Invisible Flâneur," Sopie Watson ve Katherine Gibson (ed.) *Postmodern Cities and Spaces*, Oxford, 1995.

Yavuz, Hakan, "Turkish Identity and Foreign Policy in Flux. The Rise of Neo-Ottomanism," *Crititique*, *1998*, 12: 19-41.

___"The Matrix of Modern Turkish Islamic Movements: The Naqshbandi Sufi Order," Elisabeth Özdalga (ed.) *Naqshbandis in Western and Central Asia: Change and Continuity*, İstanbul, 1999a.
___"Towards an Islamic Liberalism? The Nurcu Movement and Fetullah Gülen," *Middle East Journal*, 1999b, c. 53: 584-605.
Yeğenoğlu, Meyda, *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*, Cambridge, 1998.
Yücel, İrfan, "Diyanet İşleri Başkanlığı," *İslâm Ansiklopedisi*, 1994, c. 9: 455-460.
Zarcone, Thierry, "Remarques sur le rôle socio-politique et la filiation historique des şeyh nakşbendi dans la Turquie contemporaine," in Marc Gaborieau ve diğ. (ed) *Naqshbandis: cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman: historical developments and present situation of a muslim mystical order*, İstanbul, 1990.
___"La Turqui républicaine (1923-1993)," Alexandre Popovic ve Gilles Veinstein (ed.), *Les voies d'Allah: les ordres mystiques dans l'islam des origines à aujourd'hui*, Paris, 1996.
___"Tasawwuf. Among the Turks," *Encyclopaedia of Islam2*, 1998, c. 10: 332-334.
___"Walī. In Turkey, the Balkans, the Caucasus and Ādharbāydjān," *Encyclopaedia of Islam2*, 2001, c. 11: 113-115.
Zubaida, Sami, "The City and its 'Other' in Islamic Political Ideas and Movements," Kenneth Brown ve diğ. (ed.) *Middle East cities in comparative perspective*, Londra, 1986.
___ "Islam, the State and Democracy: Contrasting Conceptions of Society in Egypt," *Middle East report*, 1992, Kasım-Aralık: 2-10.
___ "Ernest Gellner's Sociology of Islam," *Economy and Society*, 1995, c. 24: 151-88.
Zürcher, Erik, *Turkey: A Modern History*, Londra, 1993.

**Gönenli Mehmed Efendi İlim ve Hizmet Vakfı Yayınları**

*Gönenli Mehmed Efendi. Sohbetler*, Gönenli Mehmed Efendi İlim ve Hizmet Vakfı Yayınları 1, İstanbul, 1994.
*Evrâd ve Tesbihat*, Gönenli Mehmed Efendi İlim ve Hizmet Vakfı Yayınları 2, İstanbul, 1995.
*Kenzülarş Duası ve Faziletleri*,Gönenli Mehmed Efendi İlim ve Hizmet Vakfı Yayınları 3, İstanbul, t.y.

Fatih'te Sufi kadınların kurduğu Gönenli Mehmet Efendi Vakfı, bir bütün olarak Türkiye'deki İslamcı hareketle karşılaştırıldığında, küçük bir gruptu. Ancak, yaptığı tercihler ve faaliyetleri 1990'ların Türkiye'sine ışık tutan bazı işaretler taşımaktaydı. Özel bir ibadet çevresinin, birçok sorumluluğu olan kurumsallaşmış bir vakfa dönüşüm sürecinin öyküsü, İslamcı kadınların yeni faaliyet alanlarına nasıl ulaşabildiklerinin –ve dolayısıyla son dönemdeki yeni görünürlüklerini nasıl elde edebildiklerinin– bir aynasıdır. Hem seküler normlara, hem de Müslüman kurumlara meydan okuyan bu kadın eylemciler, bundan böyle İslamcı faaliyetler tanımlanırken bir kenara itilemez. Catharina Raudvere'nin İstanbul'daki saha çalışmasındaki gözlemlerini önemli bir teorik çerçeveyle birleştirerek hazırladığı bu kitap, vakıf merkezindeki ibadet hayatına, özellikle Halveti Cerrahi tarikatıyla karşılaştırarak odaklanıyor. Türkiye'deki İslamcı hareketin içinde yer alan başka gruplarla karşılaştırıldığında, vakıf grubu, küçük bir dernek olmasına karşın, düzenli ders vermek, ibadet çevreleri oluşturmak ve bir börekçi dükkânı ile bir kütüphanenin yönetimini üstlenmek gibi uzun vadeli işlerin sorumluluğunu alarak, öncü genç kadınları yeni bir sosyal kategoriye taşımıştı: onlar artık kendilerine çalışma hayatında tam zamanlı bir iş seçeneği oluşturmuş, bekâr, görece iyi öğrenim görmüş kadınlardı. Mahalleleri için çok çalışmaları onlara saygı kazandırmıştı; mali ve diğer açılardan destek bulabilmelerinin başlıca yolu buydu; bu, ayrıca, gruba yeni üyeler çekmenin de en önemli aracıydı. İslamcı hareketin birçok sorununa (imam-hatip okullarına arka çıkılması, İslamcı partiye ve mahkemeye verilen liderlerine destek verilmesi vb) duydukları ilgi, Sufi teolojinin esaslarına dayanmaktaydı (benliğini bastırmak ve kendini feda etmeye hazır olmak); ancak Sufi eylemciliklerinin nihai sonucu kuşkusuz ki siyasaldı. Catharina Raudvere, İsveç'te Lund Üniversitesi'nde Dinler Tarihi Kürsüsü'nde öğretim üyesidir.

İNSAN VE TOPLUM DİZİSİ

Kitap YAYINEVİ

ISBN 975-8704-44-3